LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2841depa

LAP STORAGE

PASOS

"El justo como la palma florecera"

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envien 2 ejemplares de la reproducción

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY
MAY 16 2000

CONTENIDO

• Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales 1
Enrique Dussel
• Sujeto, comunidad y utopía 12
Juan-José Tamayo-Acosta
• De la globalización económica a la política a partir de Kósovo: hacia un sujeto con una utopía solidaria 21
Wim Dierckxsens
• El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación 30
Francisco Cruz Cruz

Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales

Enrique Dussel

Esta corta contribución tendrá dos partes. En la primera intentaré dar algunas *definiciones* para poder, en la segunda, comenzar unas *reflexiones situadas* dentro de una realidad concreta del sistema-mundo hoy, abiertas a las correcciones de futuros diálogos. Se trata de tomar en serio el desafío de aquellos que niegan que haya un (o varios) "sujeto(s) histórico(s)" colectivo(s), o que reductivamente se afirme que "el

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1999

Nº 84

JULIO AGOSTO

sujeto ha desaparecido" (sería la tan proclamada "muerte del sujeto")[1]. Deseamos pensar el tema analíticamente, en un cierto nivel de complejidad, el que sea necesario, asumiendo tesis sabidas e internándonos en caminos dudosos y debatibles, en terminología que debe acordarse o descartarse.

1. Definiciones (momento analítico)

Organizaré las "definiciones" en dos niveles, el de la subjetividad y de la intersubjetividad, para dar un mayor orden a la exposición.

1.1. Acerca del sujeto, la subjetividad y la corporalidad

1.01. Hay seres vivos que tienen una lógica propia: se alimentan, crecen, se reproducen, crean un medio de transformación en la naturaleza, mueren. Tienen así su propia vida o muerte como criterio de existencia. La vida es un *modo de realidad* (piénsese en X. Zubiri). El ser humano es un ser corporal vivo; es decir, la vida humana con su lógica propia es el modo de su realidad. La *corporalidad humana* indica un momento del ser viviente que distinguiremos de la mera "corporeidad" animal. Toda la *corporalidad humana*, hasta su última célula o pulsión, es esencial y diferenciadamente humana. Tanto la corporeidad animal como la corporalidad humana tienen un sistema nervioso que les permite manejar estímulos o vivencias (en el ser humano esto último de manera hasta racional) desde superficies físicas con sensibilidad (la piel, la mucosa, el envoltorio de músculos, huesos, órganos como los ojos, oídos, papilas gustativas, etc.) que permiten sentir dolor o placer, sensaciones inteligentes, etc. Ambas tienen un epicentro nervioso, llamado cerebro, donde se "manejan" desde una "interioridad" (desde un *adentro* de la piel) todos los estímulos o vivencias procedentes de un entorno elemental real que supone siempre un cierto riesgo de dolor o muerte; la peligrosidad inherente del "afuera" (que es alimento pero también riesgo, peligro, posibilidad de muerte: lo enemigo por excelencia).

1.02. La *subjetividad* es un momento de la corporalidad humana. Es el momento en el que toda la corporalidad humana es considerada desde la indicada perspectiva "interior" —no es una metáfora, ya que la "interioridad" de la corporalidad humana es todo lo que acontece "desde debajo de la piel"; lo demás es el campo de lo real *(omnitudo realitatis)* que se presenta "afuera" bajo la luz en el "estado de vigilia"—. La subjetividad es más que consciencia, pero dice referencia a ella. Es el "vivenciar" lo que acontece (físicamente transmitido por el sistema nervioso) en la realidad. Cuando veo de manera consciente a un dedo de mi mano tocar a otro dedo, "siento" *internamente* (como subjetividad *in actu*) el contacto de los dedos *ante mis ojos* (como *objeto* de la subjetividad). Son dos "hechos" radicalmente diferenciables. El "sentir" el contacto es una experiencia *interior* de la subjetividad; el dedo "visto" es un objeto de mi experiencia *exterior*. El dolor que sufro por un golpe en un hueso de mi pierna es una vivencia de mi subjetividad; o sea, el hueso doliente *in actu* es un momento de mi subjetividad. Mi subjetividad "llega", en su sentido fuerte y primero, hasta el límite que pone mi piel —donde unos diez millones de células "vigilan" el paso del *fuera-dentro* del entorno a mi corporalidad, a mi subjetividad: transmiten a la *interioridad* de la subjetividad una sensación de dolor en el cerebro cuando "sufren" un cierto "ataque" desde el exterior—. Positivamente, por su parte, "la subjetividad se origina en la soberanía del gozo" (Levinas, *Totalidad e infinito*, ed. cast., pág. 132). Nos dice Antonio Machado:

> El ojo que ves
> no es ojo
> porque tú lo miras;
> es ojo
> porque te ve.

El ojo visto es cuerpo; el ojo que ve es subjetividad (y hasta sujeto, y desde la estructura orgánica de la corporalidad).

1.03. Hay subjetividad humana no-consciente. Lo no-consciente de la subjetividad humana es lo que *puede caer* bajo el ámbito de la consciencia, pero que no es originariamente consciencia actual. El sueño, como actividad de la corporalidad, es un momento de la subjetividad aunque no de la consciencia. Una mala digestión (corporalidad) puede producir en el sueño una pesadilla (vivencia de la subjetividad no-consciente). El "recuerdo" del sueño tenido es en la vigilia (como vivencia consciente) un momento diferenciado del sujeto y de la subjetividad. La subjetividad se enfrenta a "vivencias" —dolores, placeres, felicidad, pulsiones, cogniciones, actos, etc.—.

1.04. La subjetividad consciente o *en vigilia* es el fenómeno del "ser-en-el-mundo". El mundo es la totalidad del ámbito de la vigilia cotidiana. No es la totalidad de la experiencia de la subjetividad. Estar-en-vigilia bajo la "luz" (*fos* en griego) pasó por ser el ámbito propio de la subjetividad; falacia reductiva lamentable del pensamiento griego y moderno (y de paso del pensamiento musulmán y cristiano latino). Heidegger superó a Descartes, sin embargo Freud, Levinas o Foucault superaron a Heidegger.

1.05. La subjetividad puede "poner-*se*" como *sujeto*. "Ser-sujeto" es un modo de ser consciente o en vigilia, que naciendo de la subjetividad (y la corpo-

[1] Sobre el tema véase el § 6.2 de mi *Etica de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

ralidad), se sitúa en una posición en la cual aparecen fenoménicamente los acontecimientos. El sujeto fundamental es de alguna manera el *Dasein* de Heidegger; el *ego* cartesiano es, por su parte, un sujeto cognitivo autoconsciente que supone el sujeto cotidiano heideggeriano. El *Dasein* presupone, por su parte, la subjetividad no-consciente, más acá y más allá del mundo. El mundo onírico es trans-ontológico. Hay sujetos lingüísticos, de narración, etc. La subjetividad del sujeto (expresión heideggeriana) se torna ahora equívoca: puede ser el sujeto como sujeto (la subjetuación del sujeto) o el sujeto como subjetividad (la referencia a la subjetividad no-consciente). Ese "despertarse" del sujeto del sueño, ese aparecer el sujeto en el mundo desde la subjetividad como sensibilidad preconsciente (pre-cognitiva) es uno de los temas de Levinas. El otro es que el contenido de la pulsión (afecto, apetito, deseo, etc.) es lo gozado (su acto propio el "gozo"), mientras que el contenido del acto cognitivo (entendimiento, razón, interpretación, comprensión, etc.) es lo conocido (su acto propio es la "verdad"). Ambos son actos del sujeto, no obstante el orden de las pulsiones (necesidades, deseos, etc.) tienen una función esencial en la subjetividad no-consciente. No así la representación que queda acotada al orden consciente de la vigilia. La ontología es el ámbito de la vigilia. La subjetividad es mucho más que el estar despierto teniendo consciencia de lo que acontece. En el momento en que estoy reflexionando mi cuerpo lucha contra un virus de gripe que venciendo mis anticuerpos me produce una gripe; y entonces exclamo en medio de mi reflexión teórica: "—¡Estoy cansado, no puedo seguir pensando!". La corporalidad ha pasado su malestar a la subjetividad y ha llegado "hasta" el sujeto en vigilia.

1.06. El *Yo* es el epicentro del sujeto como tal. El cerebro es el epicentro nervioso; el yo es el epicentro subjetivo. Sin cerebro humano no hay yo, ni sujeto, ni subjetividad, ni corporalidad humana. Pero el cerebro, como "hecho" observable ante los ojos, no es la subjetividad ni el sujeto. El sujeto presupone material y biológicamente al cerebro, sin embargo es el momento en el que el cerebro deja de ser cosa natural y se transforma en el epicentro de la consciencia como "Yo". Yo soy el que tengo cerebro; autorreflexividad subjetiva del cerebro, prodigio de la naturalez, hecho propiamente humano, el "hecho" subjetivo *in actu*. La subjetividad, entonces, se pone como sujeto al "actuar" como agente un Yo. La *actualidad* misma del Yo es en sentido estricto la consciencia. Ser-un-Yo es "estar-consciente". Ser-consciente (o Ser-consciencia) es "estar-puesto-como-un-Yo". No obstante no es lo mismo el Yo que la consciencia, ni la consciencia que el campo de la consciencia. El Yo es el epicentro de referencia (y atribución) de las "vivencias" (pulsiones, cogniciones, actos, etc.) de las que se tiene "consciencia"; es decir, la consciencia es el modo como el Yo está *in actu* operando en estado de vigilia. El "estar-despierto" se refiere a la consciencia por oposición a la no-consciencia del sueño. En el sueño no hay consciencia ni hay Yo; aunque el Yo pueda recordar las vivencias subjetivas y atribuírselas (de modo indebido) a sí mismo: el Yo cumple la función de la subjetividad: "¡Ayer a esta hora yo *estaba* durmiendo!".

1.07. La *autoconsciencia* es el reflejarse del Yo sobre sí mismo. No es solamente un "Yo deseo algo", sino un "Yo mismo soy el que deseo algo". El pronombre "yo" indica ya un cierto grado de autoconsciencia. La autoconsciencia es un acto del Yo. La consciencia crítica y la consciencia moral son momentos del sujeto en referencia a la subjetividad y socialidad humanas, más complejas aún, como veremos.

1.08. El *sí-mismo* tiene dos momentos: el "sí" como reflexión (Yo *me* lavo a *mí-mismo;* él *se* lava a *sí*-mismo), y el "mismo" como el todo del sujeto (y aun el todo de la subjetividad o de la corporalidad). El "mismo" es la referencia hacia "adentro" del sujeto (Yo me *estoy decidiendo* que debería hacer esto o aquello); es el "mí *mismo*" de la subjetividad (el gozarse de un sueño placentero) como *mismidad,* o de la corporalidad (el estar haciendo una buena digestión de una excelente tortilla), como *ipseidad.*

1.09. La *consciencia ética (Gewissen)* se cumple desde las estructuras memorativas, confrontando la vivencia o acto presentes desde el orden jerárquico de los valores ("Super-yo" freudiano) ontogenético, filogenético-intersubjetivo, cultural. El recuerdo de lo ya codificado (por la sociedad e introducido en la subjetividad desde el nacimiento por la educación en todos los niveles) enjuicia las actuaciones del sujeto. La reproducción de la vida humana (humanidad, corporalidad) obliga desde la propia subjetividad: los valores son un momento de la subjetividad como facticidad, anterior al sujeto como actor.

1.10. La *autoconsciencia crítica,* en el sentido ético (a la manera de Horkheimer), es todavía algo más complejo, porque supone la consciencia ética que se pone como espectador (tribunal) ante el sujeto, situándolo en su contexto socio-histórico y preguntándose por su responsabilidad en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

1.11. La subjetividad no es un "hecho" cósico, objetivo, "ante los ojos" de un observador teórico. El cuerpo sí puede ser un objeto, como cuando digo: "—Yo veo mis ojos morados". Mis ojos son una cosa objetiva, ante mis propios ojos que están morados. Pero el ojo visto como morado ("hecho" objetivo) nunca son los ojos que ven ("hecho" interior de la subjetividad). La subjetividad *in actu* nunca es un objeto; la subjetividad pone cosas reales como objetos. Por el contrario, la subjetividad es el "hecho" *interior* por excelencia por el que la corporalidad se sitúa como una "perspectiva" vivida sobre vivencias, cosas,

objetos. En la subjetividad "aparecen" (posición fenomenológica) las vivencias, las cosas, los objetos.

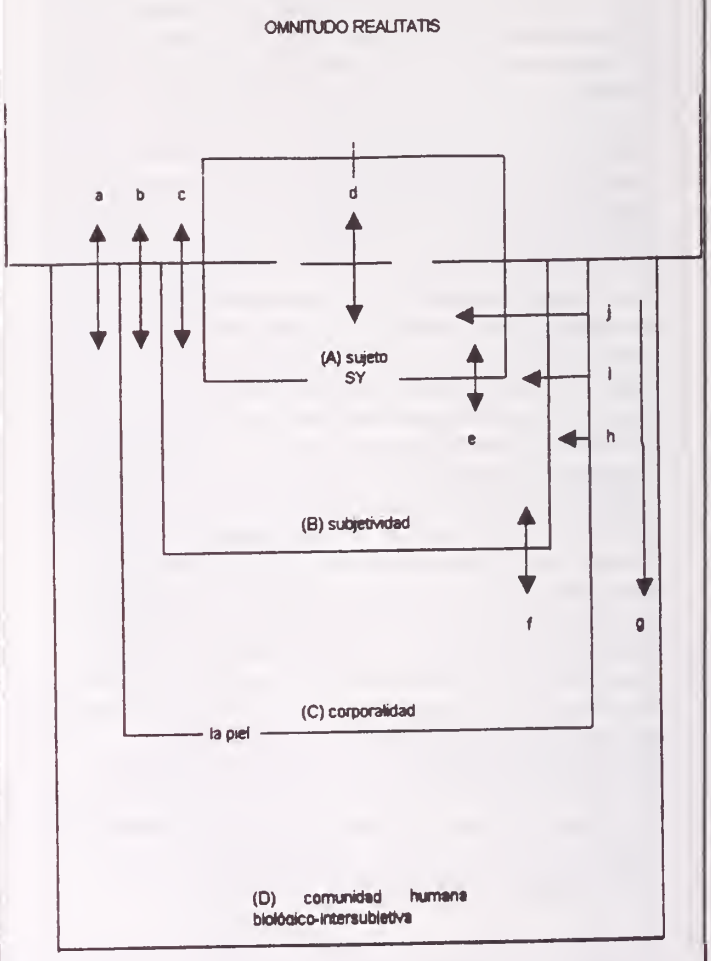
1.12. A la subjetividad le acontecen vivencias, pulsiones ("Lo que en mi pulsiona", decía E. Bloch), cogniciones ("Lo conocido por mí"), acciones ("Lo que yo hago"). Su referencia a una génesis pasiva (Husserl) es el tener en cuenta el límite *por debajo* del sujeto (hacia la subjetividad no-consciente), *por debajo* de la subjetividad (hacia la mera corporalidad no-subjetiva), *por debajo* de la misma corporalidad (hacia la implantación ecológica de la humanidad en la Tierra).

1.13. La corporalidad de cada ser humano es un momento de la comunidad humana. La comunidad humana constituye en cada nivel una referencia necesaria y coimplicante. Mi propia corporalidad ha nacido dentro de la especie humana, dentro de un pueblo, una familia; mi madre me ha parido. Esto indica todo el problema genético, la referencia ecológica terrestre, la historia biológica de una especie. Pero, además, mi subjetividad está constituida intersubjetivamente, desde el punto de vista lingüístico, cultural (valores), social (instituciones), histórico (tradiciones), etc. Todo ponerse como sujeto está determinado por los sistemas dentro de los cuales, actualmente, se-pongo como "sujeto de..." (de conocimiento en una institución educativa, de pulsión en la relación de amistad, de política en una institución de organización del poder, etc.). "Ser-sujeto" es ser momento de algún sistema (aunque sea virtual, ilusorio o figurado).

1.14. Cuando Descartes definió el "Yo pienso" (sujeto teórico autoconsciente) como el fundamento y esencia de la subjetividad, la de un alma al que le es indiferente tener un cuerpo, produjo una falacia reductiva de las mayores consecuencias. Abrir la subjetividad más allá del sujeto, e implantada desde la corporalidad, fue el objeto de toda la filosofía francesa del siglo XX. Veamos los aspectos de este desbordamiento reconstructivo, el cual pasa por períodos de una aparente negación del sujeto, pues siempre se afirmaba o descubría otro aspecto de la subjetividad que el sujeto cartesiano había negado. El gran creador de la subjetividad actual es, sin lugar a dudas, Sigmund Freud, porque sin descalificar a la actualidad del sujeto en la consciencia, afirmó al mismo tiempo un no-consciente (pre-, sub- o inconsciente, el *Ello*) que abría un amplio espacio entre el poner-se teórico del sujeto en vigilia, consciente, y la mera corporalidad viviente de los procesos metamente físico-químicos del cuerpo humano.

Esquema No. 1.

Diversos niveles de la subjetividad



Ejemplos para la comprensión de las flechas del esquema:

a. Relación ecológica de la humanidad viviente con la Tierra.

b. Por ejemplo. Producción de anticuerpos ante un virus atacante del cuerpo.

c. Por ejemplo. Una mala digestión de un alimento que produce una pesadilla en el sueño, en el ámbito no-consciente.

d. Constitución de los objetos cognitivos (verdad) o de las pulsiones (gozo) en la vigilia, en el "mundo" cotidiano o científico (en el ponerse del sujeto teórico).

e. Por ejemplo. Cuando el "Yo" recuerda un sueño.

f. Por ejemplo. Cuando se siente, todavía no-consciente, un malestar indefinido debido a la no diagnosticada mala digestión.

g. Se trata de las relaciones de una subjetividad, en todos los niveles, con la intersubjetividad

h. Desde el nacimiento individual con un código genético, herencia biológica filogenética y familiar, etc.

i. Se trata de todos los niveles lingüístico, culturales, históricos, etc., recordados en la subjetividad desde el nacimiento e infancia pre-autoconscientes. Es la constitución intersubjetiva de la subjetividad. El Otro está ya como "una piel debajo de la propia piel".

j. Es todo el campo de la consciencia, del "mundo" cotidiano. Incluye el fenómeno de la intersubjetividad explícita: el momento discursivo de la razón (razón argumentativo-consensual).

1.15. El llamado "Super-Yo" (SY del esquema) por Freud es una barrera subjetiva (no-consciente) interpuesta entre el sujeto (A) y la subjetividad inconsciente (B), constituida no solo ontogenética sino también filogenéticamente. El sujeto (consciente) cuenta subjetivamente (también como in-consciente) con un "orden de los valores" (codificaciones de mediaciones exitosas de la cultura en la reproducción de la vida humana, que pueden volverse represivas de un desarrollo posterior: Super-Yo colectivo, Jung) que le permite actuar con un criterio de verdad práctica y de gozo pulsional (lo ético con pretensión de bondad situado culturalmente).

1.16. Cuando el Otro aparece en el horizonte de la vigilia, en el mundo, el sujeto (relación sujeto-objeto o sujeto-el Otro) lo re-conoce como la anterioridad de aquel que *ya-siempre* estaba antecediéndolo como lo que ha constituido la propia subjetividad, por debajo del sujeto: "¡Ama al Otro porque él/ella es tú mismo!" (o: "...porque tú eres él/ella mismo!"). Ante la aparición del Otro, se hace presente como ante el que ya-siempre soy re-sponsable por su vida. En la *génesis pasiva* del mí mismo como "sujeto" (A) ya está el Otro como momento de "nuestra" intersubjetividad, como "sensibilidad" vulnerable, corporalidad que puede actualizarse *consciente y posteriormente* como solidaridad (pulsional) o consenso (racional o representativo) en el mundo. Es en este sentido que hemos dicho que la subjetividad "se descubre" en el sujeto como desde siempre (desde el nacimiento) ya re-sponsable por el Otro, porque la alteridad, el Otro, constituye dicha subjetividad "por dentro" (corporal, psíquica, intersubjetiva, lingüística, cultural, históricamente). Cuando la subjetividad "se-pone-como-sujeto" (A) ya es (después se "sabe") responsable por el Otro.

1.17. En terminología sartreana (hegeliana) la corporalidad es el puro *en-sí;* la subjetividad es el en-sí que *puede devenir para-sí;* el sujeto es el *para-sí;* la autoconsciencia es el *puro para-sí;* la consciencia ética es una *para-sí que recrimina* desde todos los horizontes indicados y como juicio del actor en la vigilia; la consciencia ético-crítica es un *para-sí crítico* que juzga ahora a todos los otros momentos, incluso a la consciencia ética cotidiana, al sujeto, a la subjetividad, intersubjetividad, etc.

1.18. La intersubjetividad (informal, sistémica o como instituciones sociales, culturales, políticas, etc.) constituye a la subjetividad, por lo que cuando ésta se pone como sujeto ya pertenece siempre a una comunidad intersubjetiva, a un grupo lingüístico, cultural, político, etc. Esa "intersubjetividad" es componente de la subjetividad, cuestión que Freud comprendió cabalmente en lo que denominó "principio de realidad" (y sus obras intersubjetivo-culturales como *El malestar de la cultura* o *El futuro de una ilusión,* analizadas por León Rotzichner) bajo el "instinto de conservación". El "mundo" (d) como horizonte controlable por la consciencia tiene objetos interpretables en su sentido (Heidegger) y deseables (Fred), bajo la lógica cognitiva veritativa (Zubiri), consensual (Habermas) y crítica (Horkheimer), y el orden de las pulsiones, con placer de la reproducción de los sistemas institucionales (lo "apolíneo" nietzscheano) y del desarrollo creador de los mismos (más allá del narcisista momento "dionisiaco", el "deseo metafísico" de Levinas).

1.2. Acerca de la intersubjetividad, el sistema y la institución

Si en el nivel de la "subjetividad" distinguimos siete niveles (1. corporalidad, 2. subjetividad, 3. sujeto, 4. consciencia, 5. autoconsciencia, 6. consciencia moral y 7. consciencia crítica), deberemos ahora reflexionar sobre las correlaciones de cada uno de estos niveles en el fenómeno de la "intersubjetividad".

2.01. En el nivel de la mera "corporalidad" se encuentra intersubjetivamente la *comunidad humana; comunidad de vida* de los seres humanos corporales, en cuanto producen, reproducen y desarrollan su propia vida en un tipo de relación social fundamental, material, de contenido. Entre los primates superiores es el grupo de machos dominantes, con hembras y progenie infantil. En el ser humano, por su capacidad intelectivo-afectiva, se logran comunidades de vida de mucho mayor extensión, organización, complejidad. Es la última referencia material de la intersubjetividad ("hacia abajo", como la corporalidad respecto a la subjetividad).

2.02. Correlativamente situado ante la "subjetividad" y el "sujeto" se encuentra, propiamente, el nivel de la *intersubjetividad;* aspecto de la "comunidad humana, de vida" constituida como "comunidad de comunicación" —última instancia relacional consciente, formal, procedimental, propio de la racionalidad y afectividad humana, con acciones comunicativo-lingüísticas de alta complejidad—. *La intersubjetividad comunitaria constituye a la subjetividad singular* desde su nacimiento. Por el proceso educativo-memorativo, familiar ontogenético y tradicional cultural filogenético, se forma en el "ello" (freudiano), en la no-consciencia, por procesos lingüísticos y pulsionales (amor, odio, repulsión, atracción, etc.), intersubjetivamente, el sustrato del sujeto consciente.

2.03. La intersubjetividad podría ejercerse de manera *no-sistémica o sistémica* (desde relaciones puramente cotidianas intersubjetivas hasta el cumplimiento de funciones dentro de sistemas de simple organización como un "grupo de amigos"), *no-institucional o institucional* (desde dicho "grupo ocasional de amigos", o desde una familia no-incestuosa hasta el Estado).

2.04. El sujeto en vigilia (que se-pone desde la subjetividad) funciona en las relaciones intersubjetivas no-sistémicas como un sujeto singular indeterminado y en relación informal. Es el "sujeto" de la relación intersubjetiva. La intersubjetividad nunca será "sujeto" en sentido fuerte o estricto, sino una *comunidad intersubjetiva.*

2.05. El sujeto en vigilia activo, *in actu*, lo denominaremos propiamente *actor.* Hay diversos tipos agentes, entre ellos el actuar en una familia, en un grupo educativo, económico, político, etc. La acción humana (y por ello el "agente"), del sujeto singular, "funciona" por ejemplo dentro de una "institución *política*" como un "agente *político*". La "politicidad" de esa acción queda determinada por la politicidad de la institución (o por la diferencia específica de ese tipo de intersubjetividad institucionalizada particular).

2.06. Por ello el sujeto agente se transforma en *actor* cuando se encuentra en un sistema organizado intencionalmente o no (sistema cotidiano o "institución"), cumpliendo un "papel" (como en el teatro) intersubjetivo funcional determinado: el que da las cartas o el que las recibe en un juego de póker, etc. El sujeto como agente sistémicamente funcionalizado lo denominaremos por ello *actor.* Los actores constituyen *sistemas, organizaciones, movimientos, grupos, clases sociales, entidades intersubjetivas.* Pueden haber sistemas de derechos no-institucionalizado (no promulgados).

2.07. Así como hay un sujeto consciente en vigilia, puede darse la participación del dicho sujeto en niveles de intersubjetividad (no-sistémica, sistémica o institucionalizada) *no-intencional.* Denominaremos una participación intersubjetiva no-intencional a la acción consciente pero no auto-consciente *de los efectos* a mediano o largo plazo de su acción intersubjetiva, sistémica o institucional. La no-intencionalidad intersubjetiva supone consciencia cotidiana o en vigilia del sujeto aunque no de sus efectos. Lo no-intencional es una posición dentro de las estructuras sistémicas en cuanto desconocimiento de las consecuencias, menor cuando el efecto es mínimo, mayor cuando es a largo plazo, aumentando de esta forma la posibilidad de la no-intencionalidad por la complejidad de las consecuencias (hasta perderse casi en lo infinito). El sujeto consciente del mercado al comprar un lápiz no puede *tener consciencia intencional* de los efectos remotos de su compra: todos ellos van constituyendo estructuras no-intencionales que sin embargo pueden descubrirse en su "lógica" como "leyes" sociales; es el tema metodológico de las ciencias sociales. Si el "Yo" es el epicentro del sujeto como tal, el "nosotros" es también el epicentro de la intersubjetividad con consciencia (no necesariamente de manera intencional con respecto a los efectos).

2.08. Así como hay autoconsciencia en el nivel del sujeto singular, hay analógicamente cierta (siempre limitada) consciencia *intencional* de los efectos de las acciones no-sistémicas, sistémicas o institucionales, gracias a una metódica observación de los efectos, debido a la mera experiencia o a las ciencias sociales. La reflexividad intencional aporta cierta claridad a los efectos a mediano y largo plazo, si bien nunca perfecta. El conocimiento y la responsabilidad de los efectos siempre están bañados de incertidumbre. Por ello, al obrar con "pretensión de justicia" se deja todo un ámbito de corrección de los actos a partir de la transformación de los mismos desde sus efectos negativos. La no-intencionalidad de los efectos no impide la corrección *a posteriori;* mas, la supone. Cuando decimos "Nosotros *mismos*" estamos indicando una "mismidad", sea como intersubjetividad grupal, sea sistémica o institucional. Habrá tantos "nosotros" como niveles de intersubjetividad posibles.

2.09. Así como hay una consciencia ética, cuyas pautas en la subjetividad singular están memorizadas en el "Super-Yo", del mismo modo hay *códigos valorativos socio-culturales,* intersubjetivos, no-sistémicos, sistémicos históricos y hasta institucionales (códigos del derecho positivo). El "Super-Yo" singular tiene una constitución originaria intersubjetiva (adquirida en el proceso educativo), y es donde el propio carácter del individuo expresa los valores intersubjetivos, que cuando no han sido equilibradamente originados pueden causar psicopatías a la subjetividad singular, debido a sus relaciones con los códigos valorativos intersubjetivos. El "Super-Yo" es el lugar de las mediaciones entre la subjetividad y la intersubjetividad (en relación a algo que podría llamarse el "Super-Nosotros"). Con Jung podría hablarse de un cierto in-consciente colectivo, entre los que se hallan los mitos de los pueblos, donde se tejen los relatos del "nosotros" ante, con y sobre las narraciones del sujeto, siempre en relación con la capacidad creativa honírica dentro de la lógica de la producción de los sueños por la subjetividad (no el sujeto).

2.10. Así como hay una autoconsciencia ético-crítica, de la misma manera puede originarse intersubjetivamente (de manera no-sistémica, sistémica o institucional) una consciencia crítico-intersubjetiva de la responsabilidad por los efectos negativos no-intencionales de las acciones sistémicas o no-sistémicas, de los *actores* de los sistemas institucionales. De los efectos *positivos* no se derivan problemas consecuentes, en vista de que exigen honra, memoria,

otorgamiento de méritos, etc., sin necesidad de corrección del sentido que conlleva la acción de los actores del sistema o agentes de la institución. La cuestión se plantea críticamente cuando hay efectos *no-intencionales* de los cuales nadie se atribuye responsabilidad singular, y, en especial, cuando dichos efectos no-intencionales son *negativos*, sean sistémicos o institucionales. Por ser sistémico o institucional *todos* los actores son *de alguna manera* responsables, sin embargo, al ser no-intencionales nadie cobra consciencia ético-singular y actual de su agencia. Por ello, la consciencia ético-crítico intersubjetiva es la que descubre de forma explícita la participación sistémica o institucional de los actores que de *manera inevitable* han producido los efectos no-intencionales *negativos*, y cobra por lo mismo consciencia de la responsabilidad social, colectiva, producto del hecho mismo de participar en las acciones intersubjetivas, sistémicas o institucionales, de las cuales no solo cada miembro puede obtener efectos positivos, sino que también debe "hacerse cargo" (re-sponder) por los efectos lamentable y no intencionadamente queridos como *negativos*. En último término, los que sufren los efectos negativos de los actores son víctimas; otros sujetos excluidos de la posibilidad de la reproducción de la vida o de la participación simétrica en la decisión de lo que los afecta.

2.11. La intersubjetividad no es un "hecho" *objetivo*. La objetividad de los hechos acontece en la intersubjetividad. El mismo "mundo" (lo ontológico) es un momento interno a la intersubjetividad. La corporalidad (desde el llevar la madre a sus hijos en su vientre), la subjetividad (el soñar intentar matar al padre de los griegos o Freud) y el sujeto son la referencia necesaria, material en último término, de la intersubjetividad (de los sistemas e instituciones). El fenómeno de la intersubjetividad (cotidiano, sistémico o institucional) *real* cuenta con la corporalidad, subjetividad y sujeto del *singular* como su punto de partida y llegada, que como puntos o última referencia sostienen en los vértices las estructuras intersubjetivas de las redes que constituyen *realmente* a la intersubjetividad como tal. Decir que hay intersubjetividad *real* sin sujetos es un absurdo. Sería como enunciar: "—Esta pared de ladrillos no tiene ningún ladrillo". Tiene sentido en cambio decir que el sistema intersubjetivo *abstractamente considerado como sistema* o formalmente no tiene en cuenta a los sujetos *reales como sujetos singulares* materiales. O: "—Esta pared colonial, en cuanto estilo colonial, no dice relación a los ladrillos o piedras que materialmente la constituyen" —así tiene sentido—. La intersubjetividad es un "hecho" *sui generis* (hecho intersubjetivo) que antecede a la subjetividad del sujeto y a la objetividad del objeto, y los constituye a ambos *intrínsecamente*, no "materialmente" (aunque la corporalidad del sujeto es su última referencia material), "intersubjetivamente" (en cuanto miembro de una comunidad de vida y de comunicación simultáneamente, y por ello simbólica, lingüística, económica, cultural, política, históricamente, etc.). Además, al igual que en la subjetividad hay un "adentro", en su sentido real de "debajo de la piel", también en la intersubjetividad hay un "adentro": el espacio virtual en el que los sujetos (desde su subjetividad corporal) constituyen una cierta estructura del "nosotros", un cierto "todo" en el que se cumple alguna función cuasi-sistémica, sistémica o institucional. La intersubjetividad no tiene una piel, no obstante tiene límites, horizontes, fronteras del "sistema/entorno": nosotros/vosotros.

2.12. La intersubjetividad no puede ser "sujeto" real de vivencias, cogniciones, pulsiones, acciones. No es la comunidad la que "siente" el gozo de comer un pedazo de pan. Puede (como "momento social" diría Marx) festejar intersubjetivamente con signos de alegría el gozo que cada sujeto real siente al comer el pan. Hay un placer particular en el comer *juntos* el pan: sería el gozo compartido de la intersubjetividad de los satisfechos. La fiesta es intersubjetividad del compartir el gozo de cada sujeto. Por ello, son los sujetos reales (puestos desde su subjetividad corporal *real*) la última referencia material de todas estas dimensiones. Por otra parte, en la intersubjetividad se dan relaciones, estructuras, sistemas, instituciones *entre esos sujetos* reales. No habría que olvidar, también, que hay "objetos" fruto de las acciones entre sujetos, y podríamos llamarlos objetos materiales o no-materiales, simbólico-culturales, cuya realidad está en el ámbito de lo intersubjetivo como tal. Serían objetos intersubjetivos o "intencionales" (en el sentido husserliano). Una flecha, una choza, un templo, un vestido, una comida, y con mucha mayor complejidad un texto, una computadora (y el "espacio" que ella ha posibilitado) son objetos que "existen" en el *espacio virtual intersubjetivo* y que se usan y significan lo mismo intersubjetivamente. Si murieran todos los sujetos mayas, un templo maya en Yucatán se desvanecería como "templo *maya*": solo quedaría como "ruina" de un "templo *que fue* maya", porque la intersubjetividad maya habría desaparecido. Pero mientras era realmente un momento de la intersubjetividad maya *in actu*, todos los sujetos mayas singulares tenían consciencia de que ese templo gozaba de una entidad particular: no era de nadie singularmente sino "públicamente" del pueblo maya (comunidad humana, de vida y comunicación).

2.13. El lenguaje, como capacidad comunicativa verbal, articulada de forma sintáctica, con referencia semántica a la realidad, como relación pragmática entre los sujetos reales, tiene una entidad intersubjetiva propia. No puede decirse simplemente que sea un objeto, porque constituye la subjetividad de cada sujeto singular desde antes y desde dentro (neurológica, fenomenológica y culturalmente). El lenguaje es condición de posibilidad de la constitución efectiva y concreta de la subjetividad humana. Se ha ido desarrollando en el proceso evolutivo biológico de la especie humana y la ha constituido por dentro. El

desarrollo de regiones neocorticales del cerebro humano es fruto de prácticas lingüísticas por millones de años. *La lengua es el andamiaje mismo de la intersubjetividad.* No por ello deja de ser un instrumento, también material (ya que los signos hablados son de todas maneras "producto" de la corporalidad en el medio físico: ruidos muy especiales con sentido), intersubjetivo. Es aquí, además, donde la "escritura" (piénsese en Jacques Derrida) puede ir constituyendo asimismo un *apriori* intersubjetivo del sujeto. La manera "escrituraria" de habérnosla con el mundo determina la constitución misma de dicha mundo.

2.14. Pero junto al lenguaje, y aun como su supuesto que viene desde lo más antiguo de la corporalidad, la vida se expresa en el ser humano como pulsión comunitaria, como afectividad relacional, desde el amor a la madre, como solidaridad de la familia o el clan, como impulso comunitario a la conservación (*connatus esse conservandi communitatis* nos agradaría expresar, para superar el individualismo metafísico liberal moderno). Anterior al mundo de la comunicación (del conocimiento y la verbalización analítica, incluso pragmático-discursiva), en la propia subjetividad de todos los miembros de una red intersubjetiva, se da una solidaridad, una corresponsabilidad, una fidelidad al grupo que los *une* pulsionalmente y que por ello permite aceptar al Otro como miembro de la intersubjetividad lingüístico-argumentativa (*unidad* consensual). El respeto y reconocimiento del Otro flota sobre la solidaridad del amor comunitario previo (como sobrevivencia ancestral instintiva del grupo hecha cultura en la fraternidad de la caza, del mito, del rito, de la danza, o del himno o las banderas "modernas"), como formación de una voluntad colectiva.

2.15. Cuando la mera reproducción de las instituciones "se cierra" sobre sí misma, ignorando a las otras comunidades o a sus propias víctimas, el amor apolíneo y narcisista de la eterna reproducción de lo mismo se torna un peligro mortal. Es el instinto de muerte (del retorno justificante al origen por parte de los dominadores) bajo el principio de muerte como "principio de realidad *del sistema*" vigente. La pulsión de alteridad, el "deseo metafísico" diría Levinas, el placer dionisiaco escribiría Nietzsche, debe relanzar los sistemas o instituciones intersubjetivos a nuevas creaciones históricas. En el orden del *lógos* (y la racionalidad lingüística) o de las pulsiones nace un momento crítico-emancipador, liberador, que relanza a la intersubjetividad a nuevos momentos de innovación. Es la intersubjetividad en su plenitud, cuando crea novedad, nueva lengua, nuevos horizontes pulsionales, nuevos sistemas o instituciones, nuevos valores, nuevas culturas... La intersubjetividad abre los brazos a las generaciones futuras y les entrega como don gratuito un mundo más vivible...

2.16. Los llamados *nuevos movimientos sociales de la "sociedad civil"* son organismos o estructuras intersubjetivas cuyos miembros actores (hayan o no alcanzado institucionalidad) colectivos irrumpen en, ante o contra los sistemas o instituciones vigentes, y en su lucha por el reconocimiento, instauran nuevos momentos institucionales que reconocen históricamente los derechos de los sujetos singulares que han alcanzado en dichos organismos sociales la expresión de su negatividad, para negarla, para liberarse de aquello que les impide vivir intersubjetivamente de manera digna la vida humana. La discursividad democrática interna de esos movimientos es paradigma de nuevas sociedades y de nuevos horizontes políticos.

2.17. Los llamados "sujetos sociales" o "sujetos históricos" (como el proletariado, el partido, etc.), que desde ahora denominaremos *actores sociohistóricos*, eran, en su extremo, una cierta sustantivación de las entidades u organizaciones intersubjetivas. Se trataba de concebir a una clase social, por ejemplo, como un sujeto singular con consciencia (la "consciencia de clase" de un G. Lukács). En realidad se trataba de una toma de consciencia crítico intersubjetiva de grupos de víctimas de las estructuras sociales, sistemas o instituciones económicas o políticas, que constituían movimientos sociales institucionales, con clara consciencia de su estructura organizacional, con una teoría crítica de la sociedad, con proyectos de estrategia política alternativa, que dotaban a sus miembros de una consciencia que, en cierto modo, sobrepasaba a los hechos y les permitía un cierto mesianismo que engendraba una firme esperanza en los miembros, militantes. Todo ello tenía, ciertamente, mucho de necesario, algo de real y en parte era también una ilusión. La consciencia crítica-intersubjetiva (tesis 09) es la que alienta de todas maneras a los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de sus ignorados derechos. Estos movimientos sociales *críticos* cobran autoconsciencia teórica de la negatividad de los sistemas e instituciones que los determinan como víctimas (efectos negativos no-intencionales) gracias, entre otras mediaciones, de las *ciencias sociales críticas*, de los expertos, de los militantes con experiencia. Deben además organizarse eficazmente, luchar denodadamente y alcanzar, un día, su liberación efectiva. Es todo el tema de una "Crítica de la Razón Política" que estamos elaborando en referencia al surgimiento de *nuevos actores sociales.*

2.18. En lenguaje hegeliano-sartreano podríamos decir que la comunidad humana en general, como comunidad de vida en particular, es lo *en-sí* social. La intersubjetividad es lo que *puede devenir para-sí* social, como comunidad de comunicación. Los sistemas o instituciones sociales son el *para-sí* de la intersubjetividad (la intersubjetividad se-pone-como sistema o institución), pero todavía como actores no-intencionales (con respecto a los efectos). La reflexividad intersubjetiva en la responsabilidad y el descubrimiento intencional de los efectos, es el *puro para-sí* de

la "autoconsciencia intersubjetiva". El asumir lo autoconsciente de la responsabilidad ética sobre los efectos negativos sistémico-institucionales, es la consciencia intersubjetiva crítico-práctica que se da en los nuevos movimientos sociales como un *para-sí-crítico* organizado y colectivo de los actores históricos.

2. El grito del sujeto concreto y viviente en la situación actual del sistema-mundo

3.01. Una doble crítica ha recibido el "sujeto" en el presente. En primer lugar, como crítica al "sujeto moderno" —cuyo prototipo es el *ego cogito* de Descartes—, crítica comenzada por Nietzsche y Heidegger y seguida por los epistemólogos analíticos —por otras razones radicalmente diversas—, el estructuralismo, la sociología de sistemas como la de N. Luhmann —en el sistema como sistema no hay sujetos—, y en especial por los postmodernos (desde Lyotard, Baudrillard, Derrida, etc.) —también los postmodernos latinoamericanos, que hemos tratado en otro artículos— [2]. La "desaparición del sujeto" esteticista postmoderna negó el derecho a tratar las cuestiones que deseamos exponer.

3.02. Una segunda crítica es la del "sujeto histórico", tal como la clase obrera o el proletariado de Marx, el sujeto revolucionario de Rosa Luxemburg —tal como lo ha enunciado ahora Hugo Assmann—, el pueblo como sujeto histórico de liberación, etc. En realidad se está pensando en el marxismo estándard, el leninismo-estalinismo metafísico, pero se ha extendido de forma abusiva —confundiendo semánticamente las cosas—, igualmente, al "pobre" de la filosofía y teología de la liberación.

3.03. Deseamos entonces proponer un debate semántico, para que podamos ponernos de acuerdo. Desde un punto de vista histórico y presente, lo que constatamos es la vigencia de un "Poder" económico mundial, empresas que operan en el horizonte global (las corporaciones transnacionales), en el mercado internacional, manejadas por burocracias tecnócratas privadas, que usan la globalidad del actual momento de la humanidad (Beck) en favor de una cierta estrategia que sabe usar para su provecho las diferencias de desarrollo de los Estados y sus economías, en favor de un aumento gigantesco de la tasa de ganancia de dichas corporaciones. Operan con base en una propuesta puramente economicista que carcome, debilita y ha puesto en crisis a todos los Estados del Planeta (quizá solo con excepción del de Estados Unidos, en su carácter de ser el *home-State,* con respaldo militar de total hegemonía mundial —desde el Pentágono— de las más importantes corporaciones) [3].

3.04. El fortalecimiento de las corporaciones que operan en el ámbito global y el debilitamiento de los Estados particulares (antiguos Estados metropolitanos o nuevos y los Estados postcoloniales) ha dejado al ciudadano indefenso ante dicho Poder transnacional. Además, la despolitización del ciudadano lo convierte apenas en un "comprador", y el Estado se transforma en un Mercado nacional "abierto" o liberalizado al Mercado global. El "comprador" despolitizado, sin Estado que lo proteja ni que ponga "límites" al Poder devorador de las corporaciones, queda reducido a ser un participante-consumidor fragmentario de dicho Mercado, participante-navegador en el mundo virtual de los "medios" (principalmente, para el pueblo la televisión, y para la élite el "surfear" en el Internet —nueva manía con sus patologías ya clasificadas y con terapias específicas—).

3.05. La "muerte del sujeto" —así proclamadada como resultado un participante débil (Vattimo), pasivo, fragmentario (Derrida), consumidor y desencantado (Weber), estéticamente analizado por la filosofía postmoderna (Lyotard). El Postmodernismo, último momento de la Modernidad, tiene clara consciencia de la existencia de este "sujeto-consumidor virtual" despolitizado que enfrenta sin posibilidades de defensa, desde una apología de la individualidad como reducto de gozo y felicidad —como lo expone Sabater— a la Potencia transnacional de las corporaciones con un proyecto de globalización sin alternativa. Se piensa que todo eso acontece igualmente en América Latina de manera mimética o inevitable, dentro de una estética de lo sublime (S. Castro-Gómez).

3.06. No obstante, ese consumidor apolítico individualista y desencantado postmoderno es una cara minoritaria del panorama. La otra cara, que es la mayoría de la humanidad presente, según los informes *(Reports)* del PNUD (Naciones Unidas) de 1992, 1997 y 1998, gime en una pobreza que nunca en la historia de la humanidad tuvo tales números absolutos (hay más millones de pobres que nunca) y relativos (son cada vez mayores las diferencias entre los más ricos y los más pobres: el 20% más rico de la humanidad consumirá 120 veces más bienes que el 20% más pobre en el 2020 —en 1999 es ya 65 veces más rico—). Son los *efectos negativos no-intencionales* del actual sistema capitalista mundial con una estrategia de globalización suicida que se impone como

[2] Véase mi artículo "La filosofía de la liberación ante el debate postmodernidad y estudios latinoamericanos", presentado en Bogotá en agosto de 1998, en el I Simposio Internacional de Estudios Humanísticos (USTA) a publicarse en las Actas del Simposio.

[3] La reciente crisis de la social democracia alemana, con la salida del ministro de economía Lafontaine, muestra que ni el Estado alemán puede ya poner límites al Poder económico de las corporaciones transnacionales.

"la fuerza compulsiva de los hechos". Veamos este tema a partir de las definiciones dadas en la primera parte de este trabajo.

3.07. El sujeto humano (en vigilia) organiza instituciones para la sobrevivencia de la humanidad. La familia no-incestuosa, la caza (después el pastoreo, y por último la explotación ganadera), la recolección de raíces (después la agricultura), la organización del clan, de las etnias, de los Estados... son "Instituciones" creadas para la producción y reproducción de la vida humana en comunidad —en último término de toda la humanidad—. Sin embargo dichas instituciones, cuando se cierran sobre sí autorreferentemente (como "sistema autopoiético" diría Luhmann), pueden convertirse en fin en sí mismas y poner en "riesgo" —y de allí la sociedad del "riesgo" de Beck— a la propia comunidad que las creó. En el nivel de las micro-instituciones Michel Foucault estudió algunos casos; entre las macro-instituciones, como el sistema capitalista en su totalidad, Karl Marx hizo un análisis todavía válido en sus grandes líneas.

3.08. Se trata entonces de una totalización de la institución, de una fetichización, de una autorreferencia que niega a la vida humana en favor del propio sistema. La necesaria autorregulación del sistema se impone como si fuera una necesidad no superable: es como una ley natural (o ley divina). La "ley" del sistema como tal (de la familia, el clan, la etnia, el "pueblo elegido", el templo, el Estado, la clase, el machismo...) se convierte en la última instancia. Desde la estructura de la "ley" (aun la "ley" que condena a Jesús, o la *toráh* para el Pablo que exigía la libertad) la realidad es descubierta como necesariamente ya constituida y se exige, como hemos dicho, ser respetada como la "fuerza compulsiva de los hechos". Ante la "ley" del sistema que mata el sujeto pareciera como impotente.

3.09. La pura afirmación originaria del "sujeto" en abstracto —tal como lo hemos definido en la primera parte— se concreta en cada sistema como "actor" —cumpliendo una función—. Cuando el sistema se transforma en una estructura autorreferente el "actor" (el obrero asalariado, la colonia ante la metrópolis, la mujer ante el varón, el educando ante el sistema educativo bancario, etc.), si quiere ser fiel a su "función sistémica", debe *negar* al sujeto autoconsciente, a su subjetividad como gozo, a su corporalidad viviente. El sistema con su "disciplina" —diría Foucault—, o como alienación —Marx—, o como represión pulsional —Freud—, *niega la subjetividad corporal del sujeto* en nombre de la sistematicidad del sistema. Prácticamente es el dolor de la corporalidad (el hambre del obrero, el castigo sufrido por el esclavo negro, la violencia y humillación de la mujer, la disciplina escolar agobiante del educando, etc.) el que significa la injusticia. El "cierre" del sistema (la institución, que de reproductora de la vida humana se convierte en victimaria) es negación del sujeto, de la subjetividad, de la corporalidad.

3.10. Todo esto es ejercido intersubjetivamente, y siempre mediante el lenguaje, como medio de comunicación y consenso. La víctima de la institución o del sistema autorreferente, excluida como *sujeto*, subjetividad y corporalidad en el *actor funcional* dominado, se ve desafiada por su propia lengua, cultura y símbolos [4] (que han constituido su subjetividad), desde una intersubjetividad globalizante, abstracta del mercado, estéticamente virtual que la coloniza. La situación cultural postmoderna es ese espejismo de un sujeto fragmentado en una intersubjetividad espectral, donde la opinión pública política ha dejado lugar a los gustos de moda impuestos en el espacio virtual del mercado despolitizado de la propaganda de los medios electrónicos. El sujeto individual virtual vive en la espectralidad aparente un gozo análogo al obtenido por las drogas: la felicidad como paroxismo ahistórico, apolítico, solipsista... para los que tienen medios para comer, habitar y vivir —condición necesaria, material e inevitable, olvidada, del gozo virtual [5]—.

3.11. Es desde este "irse muriendo del sujeto *real*", del soporte material de la corporalidad (y no como una mera y metafórica "muerte del sujeto" filosófico *virtual*) bajo el papel del "actor funcional" y alienado en el sistema, que el sujeto concreto (cuya subjetividad doliente le hace presente su propia corporalidad concreta vulnerable y lacerada, que no puede vivir) profiere un "grito", protopalabra, interjección (un clamor: "—¡¡¡Oh, ay!!!", desde el dolor de su corporalidad). Ese grito es la exclamación del sujeto (subjetividad, corporalidad) negado. Es la exposición (en sentido levinasiano), la irrupción, el surgimiento, presencia de la corporalidad herida del "sujeto", desde su tumba como "actor" social negado en su subjetividad concreta.

3.12. Pero ese sujeto concreto, que grita por el dolor de su corporalidad sentida en su subjetividad negada, puede actualizar su constitutiva intersubjetividad originaria en una solidaria y consciente red comunitaria, organizativa, y hasta institucional. Surge así no ya el sujeto concreto que grita, sino una comunidad organizada por diferentes "agentes colectivos" (como clases sociales oprimidas, etnias indígenas), "actores sociales" (como vendedores callejeros, movimientos estudiantiles), "nuevos [6] movimientos so-

---

[4] Por ello el Poder transnacional de las corporaciones puede perfectamente apoyar un cierto multiculturalismo: la Coca-Cola puede beberse con pan, tortilla, arroz o arepa; la hamburguesa de MacDonald puede condimentarse con especialidades de la India, Nigeria o México. La multiculturalidad puede ser asumida como folklórico en la mercancía universal y abstracta (valor de cambio) que produce la transnacional en medio de "todas las Diferentes culturas del Planeta".

[5] Claro que los pobres pueden inhalar gasolina o cemento, pero, además,... hay que comer, y esto es mucho más difícil en medio de la miseria.

[6] O "antiguos movimientos sociales" como los sindicatos, las organizaciones barriales, etc.

ciales" (feministas, ecologistas, antirracistas) o movimientos políticos (nuevos partidos, fracciones internas, grupos de opinión), etc. A muchos de estos grupos se los denominó en el pasado próximo: "sujetos históricos". En efecto, cuando alguno de estos grupos de "actores" cobró una significación hegemónica (dentro de lo que A. Gramsci denominaba el "bloque social de los oprimidos" o pueblo), pudo llamárselo —en cuanto constituía un nuevo "bloque histórico" en el poder— "sujeto histórico". La crítica, específicamente postmoderna, antiestalinista o antivoluntarista (incluso antimesiánica), contra este tipo de "sujetos metafísicos" con corporalidad propia, autoconsciencia plena, capacidad de decisión clara (emanante de un "comité central" que actuaba como criterio de verdad cuasi-infalible), llevó a desconfiar de todo tipo de "actor social" o colectivo. Es tiempo de redefinir los conceptos y usarlos con precisión analítica, pero usarlos... porque es necesario.

3.13. Esta problemática puede aparecer a los ojos esteticistas de un postmoderno como la resurrección del sujeto metafísico moderno. Desde el descubrimiento de un "más acá" del sujeto, como subjetividad pulsional y corporalidad viviente-material, como "sensibilidad" diría E. Levinas, *un horizonte ético pre-ontológico ha superado el ámbito ontológico-estético del postmodernismo* [7] (última etapa de la Modernidad: pretendida superación del sujeto cartesiano desde un individuo contemplativo-estético, despolitizado y con una alergia particular anti-ética —en el sentido levinasiano—, que sueña todavía con la utopía moderna de la afirmación emancipada del individuo —la "salida" *(Ausgang)* de la Ilustración según la definición kantiana— ahora en el desencanto, la fragmentación y la Diferencia —como la pura diferencia como mero "valor de signo" [8], según Baudrillard—.

3.14. El resurgimiento de la problemática del sujeto, de la subjetividad subyacente y de la corporalidad, última instancia material y viviente humana, aparece con más claridad cuando se postula como la "afirmación" de una dignidad absoluta "negada" por el sistema. Es un *a posteriori*, y como *efecto negativo no-intencional* —que permite la corrección también *a posteriori* del acto con honesta "pretensión de bondad"—, que pone en cuestión la supuesta "pretensión de justicia" del sistema, que la corporalidad concreta del sujeto se presenta como el *criterio absoluto* de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana con dicha honesta "pretensión de bondad". El sujeto (su subjetividad doliente) es así el criterio que juzga toda intención, máxima, acto, micro o macro-sistema, institución, o "ley" (si ésta expresa metafóricamente la estructura última de todo "orden vigente"). La "ley" no es el criterio último del pecado, sino la vida concreta de la corporalidad subjetiva humana.

3.15. Es por todo esto que: "El sábado está hecho para el ser humano, y no el ser humano para el sábado". El "sábado" es una institución que sirve a la vida del sujeto; que exige desfetichizar todo sistema (esto es, solamente glorificar al Dios trascendente a todo sistema posible) y descansar, para mejor trabajar durante la semana. Sin embargo, si el "sábado" o la "ley" (sea la mosaica, la del Imperio Romano, la del derecho canónigo del Vaticano, o la del capital global financiero) se fetichizan, matan al sujeto. El criterio del pecado no es la ley, sino la vida concreta del sujeto; es la reproducción de esta vida de la subjetividad corporal la que legitima la ley, y la que es el último criterio ético por excelencia.

3.16. Cuando las estructuras sociales autorreguladas de los sistemas sociales vigentes no-intencionales producen efectos negativos, dichos efectos negativos, en último término, son la causa de la negatividad de las víctimas que sufren en su subjetividad corporal concreta el dolor de la injusticia. La injusticia no se revela sino por los efectos negativos del sistema. Y bien, cuando las víctimas, o los sujetos concretos en su subjetividad corporal sufren en su dolor dichos efectos, pueden o no cobrar consciencia de las causas que lo originan (estamos hablando de dicho dolor). Por la consciencia explícita de dichos efectos el sujeto puede (o no) convertirse en un "actor social crítico", y cuando organiza en consecuencia movimientos sociales, estos pueden ser denominados "movimientos sociales críticos", o proféticos. No hay que exagerar su importancia ni afirmar su fácil espontaneidad, pero es necesario tener en cuenta que se trata de movimientos históricos que han frecuentemente transformado la pretendida "fuerza compulsiva de los hechos" o la omnipotencia de la autorregulación de las estructuras sistémicas. La consciencia crítica del sujeto concreto y de los movimientos sociales críticos han transformado a la historia en sus momentos cruciales y creativos. El desencanto esteticista postmoderno no debe hacernos olvidar la potencia de la esperanza y la posibilidad siempre en acción de la fuerza transformadora de los actores colectivos históricos. El *grito del sujeto concreto* se convierte de este modo de hecho, intersubjetivamente, en *"clamor del pueblo* que gime en la esclavitud de Egipto": el grito privado se hace público, el singular se hace comunidad como expresión de la negación de la subjetividad corporal humana concreta en los sistemas históricos de opresión. ■

---

[7] El postmoderno no ha advertido que la superación ética de la Modernidad (el advertir que el *ego conquiro* es anterior —y posterior— al *ego cogito*) le impidió comprender el cómo la Filosofía de la Liberación es superación de la Modernidad, radicalmente —y siguiendo los pasos de Levinas—; en cambio, el postmoderno, al permanecer en una posición contemplativa, alérgica a la ética, no es más que la culminación de la Modernidad en la etapa de la estrategia globalizadora del capital tardío transnacional.

[8] No obstante Baudrillard olvida que los "valores de signo" no se comen; únicamente reproducen la vida real y concreta de la corporalidad del sujeto, los vulgares "valores de uso".

SUJETO, COMUNIDAD Y UTOPIA

Juan-José Tamayo-Acosta

La reflexión filosófica moderna sobre el sujeto se ha movido en tres direcciones no siempre convergentes: del descubrimiento del individuo al individualismo, del descubrimiento de la subjetividad a la utopía, de la persona a la comunidad. Voy a analizar, a continuación, cada una de ellas con la intención de aportar un poco de luz en el actual debate en torno a la crisis del sujeto.

1. Del descubrimiento del sujeto al individualismo

1.1. El giro antropológico

Una de las principales aportaciones de la filosofía moderna europea ha sido el descubrimiento de la subjetividad, el reconocimiento de la persona como sujeto y la valoración del ser humano como fin en sí mismo. El ser humano se auto-identifica como sujeto con identidad propia, no reductible a Dios, ni a la naturaleza, ni a otros seres humanos. Se concibe como libre, autónomo, dueño de su futuro, creador y responsable único en la construcción de la historia y de sí mismo. El sujeto emerge, según A. Touraine, "como libertad y como creación" [1]. El ser humano se encuentra *a solas* consigo mismo, sin dioses ni demonios, sin padre divino que le proteja en las dificultades o le saque de apuros cuando el agua le llega al cuello. La historia de la salvación trascendente da paso a la historia de la emancipación histórica de mujeres y hombres. El ser humano deja de creer que "solo Dios puede salvarle". Se encuentra, así, ante su responsabilidad histórica, a la que no puede renunciar y que no puede delegar.

En la sociedad moderna, el fundamento de los valores morales no se halla ya en Dios, sino en el ser humano devenido sujeto. Este se constituye principio moral autónomo en libertad.

Hay un salto auténticamente revolucionario en el terreno del pensamiento: se pasa de un sistema sin sujeto a un mundo con sujeto. Ello tiene su traducción política en el reconocimiento de las libertades públicas.

Muy al principio de la Edad Moderna, Pico della Mirandola anunciaba ya el giro antropológico que estamos describiendo y que iba a ser el santo y seña del Renacimiento e iba a tener su fundamentación filosófica y política en la Ilustración y la Revolución Francesa. He aquí su lúcido testimonio, que data de 1492:

> Dios se complace creando al hombre como un ser que no tiene ninguna imagen claramente discernible. Lo puso en el medio del mundo y le dijo: No te hemos dado ningún lugar determinado para habitar, ningún rostro propio, ninguna dote especial... Para los demás seres, su naturaleza está determinada por las leyes que les hemos prescrito y se mantienen en los límites. Tú, en cambio, no tienes una sola barrera insuperable, sino que tú mismo has de determinar tu propia naturaleza según tu libre albedrío, en cuyas manos yo he puesto tu destino. Te hemos creado como un ser que no es ni celestial ni terrenal; ni mortal ni inmortal. Antes bien, tú, como escultor y poeta de ti mismo plenamente libre y que trabaja para su propio honor, te darás la forma en que tú mismo quieras vivir [2].

[1] A. Touraine, *Crítica de la modernidad*. Madrid, Temas de Hoy, 1993, pág. 265.

[2] N. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*. Florencia, 1492.

La antropología no es una disciplina más de la filosofía, sino que llega a constituirse en disposición fundamental que ordena y guía el pensamiento filosófico moderno. Ello se aprecia con total nitidez cuando Kant añade a —y relaciona con— sus tres preguntas: "qué puedo saber, qué debo hacer y qué me cabe esperar", una cuarta: *qué es el ser humano.*

Pero la filosofía de la subjetividad va a acentuar la dimensión interna del ser humano sobre la externa. Con la distinción de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa,* se inicia una corriente filosófica dualista que abrirá una sima cada vez más honda entre lo interior y lo exterior, entre el individuo y la sociedad. El individuo es pensado fuera de la sociedad y ésta fuera de los individuos. El ser humano es pensado como *mónada* (Leibniz). La autonomía del sujeto se vuelve clausura de éste sobre sí mismo para así protegerse del mundo exterior.

Aristóteles había definido al ser humano bajo una doble caracterización, no excluyente sino complementaria: "animal político" y "animal del *logos*". Sin embargo, la modernidad disocia una de otra. El *logos,* observa atinadamente C. París, es entendido

> ...como expresión de nuestra racionalidad o del uso de nuestra palabra, independientemente de la dimensión ciudadana (política) [3].

Hay un confinamiento del *logos* en la interioridad y un alejamiento de la ciudad. Descartes considera al ser humano como un *yo racional,* como pensamiento puro no mediado por determinación espacial o material alguna. El pensamiento puro en que se conceptualiza el ser humano huye del cuerpo y de la ciudad y se queda solo ante sí.

1.2. El utilitarismo

De esta forma se desemboca en el individualismo, característica de las corrientes liberales y utilitaristas extremas. El utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) concibe la sociedad como un agregado de átomos individuales. El primer principio de la ética es el *interés:* el ser humano actúa movido por su propio interés con el deseo de combatir el dolor y de lograr el máximo de placer. El segundo principio es la *felicidad:* el ser humano actúa movido por el deseo de conseguir el máximo de felicidad. No obstante ambos principios no se quedan, dirá Bentham, en el plano individual; deben extenderse a la sociedad y producir sus efectos en el mayor número de individuos. En otras palabras: la suma de intereses individuales da como resultado el interés general; de la suma de las "felicidades" de cada uno resulta la felicidad del conjunto.

Aun reconociendo las aportaciones de esta teoría, creo hay que plantearle tres objeciones. Por una parte, la realidad humana y social desmiente la relación simétrica que Bentham establece entre los intereses individuales y colectivos: la suma de los intereses individuales no da como resultado el bienestar general; el interés individual no trasciende al individuo. Por otra, el utilitarismo no se rige por criterios de igualdad y justicia. En tercer lugar, la razón del utilitarismo no es una razón integradora, sino calculadora; su principal referente no es precisamente un mundo más humano regido por el principio de la fraternidad, sino un mundo mercantil, regido por las reglas de juego del beneficio particular.

1.3. Individualismo liberal

La historia del pensamiento político liberal es la historia de las relaciones entre el individuo, la sociedad y el Estado, y de la demarcación de sus respectivos ámbitos de actuación. El individualismo se encuentra en la base de la tradición ilustrado-liberal. Según C. Molina Petit:

> El culto al individuo es uno de los elementos esenciales que consagra el liberalismo a partir de la tradición ilustrada. El individualismo se afirma frente a la colectividad y frente al Estado [4].

La teoría liberal defiende la libertad individual, acentúa la independencia del ser humano y minusvalora la sociabilidad; subraya la autosuficiencia y devalúa la interdependencia. De nuevo aparece el ser humano separado, alejado de la comunidad.

Pero hay un hecho que la teoría ilustrada-liberal no puede esquivar: los individuos viven en sociedad, en grupos humanos. La pregunta no puede reprimirse: ¿cómo son las relaciones de los individuos dentro de los grupos? El liberalismo extremo responde que son relaciones artificiales, interesadas, de contigüidad, de asociación externa, de interdependencia mecánica. Lo que cada uno pretende es la defensa de sus intereses. En esta teoría no se tienen en cuenta las bases profundas en que se sustentan la cohesión e interacción sociales.

1.4. Liberalismo económico

El individualismo liberal, desde el punto de vista filosófico y político, desemboca derechamente en el individualismo económico. Los fisiócratas aplican las leyes de la naturaleza al orden social y excluyen toda intervención del Estado en la actividad económica;

---

[3] C. París, *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana.* Barcelona, Crítica, 1994, pág. 22. Esta idea es desarrollada en el sugerente apartado que lleva por título "El 'logos' y la ciudad", págs. 22-24. Me he ocupado de este libro en "La cultura como desarrollo de la biología", en *El Ciervo* No. 531 (Junio, 1995), págs. 33s.

[4] C. Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración.* Barcelona, Anthropos, 1994, pág. 161. Esta obra constituye una de las aportaciones más relevantes de la filosofía feminista en nuestro país.

ésta se auto-regula y auto-equilibra. El criterio que rige la actividad económica es el *interés personal*; sin embargo al proseguir el interés personal —argumenta el liberalismo económico—, se promueve "necesariamente" el bien común. Hay una "mano invisible" que armoniza el beneficio individual y el beneficio del conjunto social. He aquí un texto paradigmático de Adam Smith al respecto:

> Todo individuo se esfuerza constantemente por hallar el empleo más ventajoso del capital de que puede disponer. Se trata, por supuesto, de su ventaja personal, y no de la social. Pero la consideración de su provecho individual le conduce, de un modo natural o mejor necesario, a perseguir el empleo que resulte más beneficioso de la sociedad... Con frecuencia, buscando su propio interés, promueve el de la sociedad de un modo más eficaz que cuando intenta potenciarlo de una manera consciente y deliberada [5].

Nuevamente reitera la misma idea Smith relacionando libertad, interés propio, competitividad y justicia en estos términos:

> Debe permitirse a todo hombre, en la medida en que no viole las leyes de la justicia, que persiga con toda libertad su propio interés y que compita con otros seres humanos u órdenes de seres humanos en el campo de la industria y del capital [6].

Otros representantes del liberalismo económico se olvidan de la justicia en las relaciones económicas y no ponen límite alguno a la competitividad o competencia. Es el planteamiento de F. Bastiat, para quien "competencia es libertad" y "libertad es competencia".

Llegamos así a la categoría de *competencia* que, para el liberalismo económico clásico, constituye la clave de la auto-regulación y del auto-equilibrio y es el puente de unión entre los intereses individuales de los actores económicos y el bien social. Stuart Mill considera negativa cualquier restricción de la competencia. Poner límites a ésta puede perjudicar por algún tiempo a los trabajadores, matiza, no obstante "es siempre un bien definitivo" [7]. La competencia defiende y refuerza la libertad económica individual y la igualdad de oportunidades en el terreno mercantil.

Una de las críticas más severas y certeras al liberalismo en sus diferentes vertientes viene de R. P. Wolff en su obra *La pobreza del liberalismo*, donde llama la atención sobre la *ausencia del sentido comunitario* en dicho sistema. El individuo del liberalismo es una especie de Robinson Crusoe, cuya naturaleza nada tiene de social. La relación contractual no responde al bien común, sino a la satisfacción de las propias necesidades. La incapacidad para hacerse cargo de la idea de comunidad social, afirma J. Muguerza citando a R. P. Wolff, es el mejor exponente de la "miseria del liberalismo" [8].

1.5. El neo-liberalismo

El neo-liberalismo actual constituye una reencarnación del liberalismo clásico, pero sin las iniciales señas humanistas de éste y con una tendencia a radicalizar el individualismo hasta extremos insospechados. El modelo neo-liberal tiene como bases estas cuatro: la libertad individual como valor absoluto, la libre iniciativa como despliegue de la libertad individual, la privacidad como espacio privilegiado de realización humana y la competitividad orientada al triunfo y a la superación individuales. La insensibilidad ante las abismales diferencias sociales y económicas es una de las actitudes más notorias del modelo neo-liberal, que elimina de su lógica individualista valores como el compartir, la participación, la gratuidad y la solidaridad. Las relaciones humanas se rigen por el beneficio y el interés propios.

Nada escapa a la influencia del liberalismo. Su jerarquía de valores no se queda en la esfera económica, sino que penetra en la órbita de la vida privada, familiar y lúdica; ésta comienza a guiarse por el propio interés, el carácter venal de las cosas y la utilidad de las personas.

En su versión económica, el neo-liberalismo tiene características peculiares que conviene subrayar. Da prioridad a los agentes individuales en las actuaciones económicas sobre los agentes colectivos: sindicatos, organizaciones no gubernamentales, gobiernos, etc. Consecuentemente con ello pone el acento en la libertad de actuación de los agentes económicos individuales y apenas se ocupa del control de dichas actuaciones. Cuestiona la importancia del Estado en la regulación de la economía, en su papel social y en su función redistribuidora.

Esta concepción insolidaria de la economía desemboca en un darvinismo social inmisericorde, que engendra marginación y exclusión social.

La crítica al neo-liberalismo se sustenta en dos principios:

> a) el humanismo ético universalista, el cual defiende el destino universal de los bienes de la tierra, —sin discriminación alguna—, a partir de la igual dignidad de todos los seres humanos;
> b) la propia racionalidad económica, que requiere la intervención de instancias sociales exteriores al mercado en el conflicto de intereses entre los diferentes agentes económicos. De esta manera se

[5] A. Smith, *La riqueza de las naciones*. México D. F., FCE, 1990, citado en M. Rader, *op. cit.*, pág. 321. Para un estudio riguroso y en profundidad de la relación entre la ética y la economía en A. Smith, recomiendo la espléndida obra de G. Gutiérrez, *Etica y economía en Adam Smith y Freidrich Hayek*. San José, DEI, 1998.

[6] *Ibid.*, pág. 651; cita en M. Rader, *op. cit.*, págs. 321s.

[7] J. Stuart Mill, *Principios de política económica*, libro IV, capítulo VII, par. 7.

[8] J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. México D. F.-Madrid, FCE, 1990, pág. 259.

evita el triunfo de la razón del más fuerte y la eliminación de los más débiles [9].

1.6. Del individualismo a la disolución del sujeto

La sociedad moderna, caracterizada por el consumismo, la unidimensionalidad y la razón instrumental, termina por disolver el sujeto, como ya viera perspicazmente Max Horkheimer:

> Es un hecho que nadie puede hoy vivir por sí mismo y que cualquiera (que lo haga) puede ser sospechoso en una sociedad de masas. Cualquier persona necesita una coartada permanente. El individuo... solamente debe estar listo para adaptarse y recibir órdenes [10].

El humanismo moderno ha ido perdiendo su identidad y carácter autónomo para, como afirma S. Natole, transformarse en la envoltura de una potencia superior que le controla y domina: la *técnica*. Esta, que fue creación del sujeto libre y creador, se ha convertido, a la postre, en su mordaza, en el caldo de cultivo de su propia disolución.

En un clima así, el ser humano vive una experiencia empobrecida, difusa, quebrada, que de modo inevitable desemboca en una pobreza antropológica, descrita bellamente por Walter Benjamin con la imagen de la "casa de empeño":

> Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo actual [11].

El ser humano vive acelerado en un clima de frivolidad depresiva y va jadeante a uña de caballo tras la presa de lo inmediato, perdiendo una de las dimensiones fundamentales de lo real y de sí mismo: la *profundidad*.

El ser humano aislado y cerrado sobre sí mismo termina por convertirse en un monstruoso insecto, como el personaje Gregorio Samsa de *La metamorfosis*, de Kafka. De la razón autosuficiente, única y homogénea de la modernidad, se pasa a la quiebra de la estabilidad y de la permanencia del sujeto [12]. Afirma Colli:

> La razón humana carece de autonomía, no es más que una resonancia y una manifestación de esa mayor intensidad, es la espuma de una onda expansiva más larga, que luego rompe con más violencia en lo más alto de la escolladera [13].

En la década de los sesenta de nuestro siglo, el filósofo francés M. Foucault anunciaba la "muerte del hombre", la disolución de la identidad última del ser humano. El ser humano deja de ocupar el lugar central en que la modernidad le había colocado y deja de ser objeto epistemológico privilegiado. El sueño antropológico de la Ilustración se quedaba en eso, en mero sueño, sin viso alguno de realidad. El hombre no es el centro de la creación, ni ocupa el punto medio del espacio; no parece encontrarse en la cumbre de la vida. En ese sentido, sentencia Foucault, "la 'antropologización' es en nuestros días el gran peligro interior del saber" [14].

El filósofo francés concluye su iconoclasta reflexión sobre las ciencias humanas con una no menos iconoclasta aseveración contra la centralidad del ser humano:

> ...una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el ser humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos... El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin [15].

1.7. Individualismo postmoderno

Más que una nueva ideología, la posmodernidad es un talante de vida, un clima cultural cada vez más extendido que viene a constatar el fracaso de los grandes ideales de la modernidad y el final de los grandes relatos. La cultura que preconiza es la del *fragmento*, frente a la de la totalidad del proyecto moderno. No se queda en el ámbito de la reflexión filosófica, sino que tiene su traducción en actitudes y comportamientos vitales concretos.

El clima cultural posmoderno da prioridad a la experiencia sobre el discurso racional, al goce del presente sobre los ideales de futuro, a la singularidad de cada persona sobre la colectividad anónima y la burocracia despersonalizadora, a lo individual sobre lo institucional, a lo personal sobre lo colectivo, al pluralismo sobre el monolitismo, al relativismo sobre el absolutismo, a la tolerancia sobre el dogmatismo.

---

[9] Cf. L. de Sebastián, "El neoliberalismo. Argumentos a favor y en contra", en Varios, *El neoliberalismo en cuestión*. Santander, Sal Terrae, 1993, págs. 27-29.

[10] M. Horkheimer, "The End of Reason", en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*. New York, Urizen Books, 1977, pág. 8.

[11] W. Benjamin, *Discursos interrumpidos*. Madrid, Taurus, 1973, I, pág. 173.

[12] Esta idea es desarrollada con lucidez por J. Jiménez, *La vida como azar*. Madrid, Mondadori, 1989, en el capítulo 9: "Metamorfosis y crisis de identidad", que tengo muy presente y sigo aquí.

[13] Citado por J. Jiménez, *op. cit.*, pág. 178.

[14] M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI, 1978, pág. 338.

[15] *Ibid.*, pág. 375.

La experiencia se convierte en fuente de saber y aliento para vivir. Hay un protagonismo de los sentidos, de la imaginación y de la intuición.

Una de las actitudes negativas que fomenta el clima posmoderno es el *individualismo*. La recuperación de la singularidad personal constituye un valor irrenunciable, no obstante puede desembocar, como de hecho sucede, en el egoísmo y la insolidaridad. La renuncia a los grandes relatos puede llevar irreversiblemente al olvido de las grandes causas de la justicia, de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad-sororidad, y a renunciar a las "causas perdidas" de los pobres y marginados del sistema.

El anclaje en un presente puntual conduce a la pérdida de la memoria histórica y, en consecuencia, al olvido de las víctimas del pasado, cuya rehabilitación no importa. Se corta, así, toda relación con la tradición de los oprimidos, sobre la que se tiende a echar un tupido velo. No hay mirada salvadora dirigida sobre la noche de los vencidos, como dijera Benjamin. La instalación en un presente inmediato cierra toda posibilidad de mirar hacia el futuro y de colaborar en la construcción de una sociedad venidera más justa y fraterna. El ser humano se queda solo, recluido en su aquí y ahora, sin horizonte histórico, sin utopías ni sueños que den sentido al futuro y animen a recorrer el itinerario humano con la mirada puesta en la meta. No existen motivos para el compromiso.

2. Subjetividad y utopía

La dirección de la subjetividad descrita hasta aquí no es la única que ha seguido el pensamiento moderno europeo, ni la mejor guiada. Hay otra que ofrece perspectivas más prometedoras: la subjetividad abierta a la utopía, al cambio, al futuro. Esta ha sido la dirección seguida por el pensamiento utópico desde el Renacimiento con la literatura utópica hasta nuestros días, con los filósofos y teólogos de la esperanza: G. Marcel, E. Bloch, H. Marcuse, P. Laín Entralgo, J. Moltmann, etc.

La utopía no es un adhesivo externo al sujeto, sino que está inserta en lo más profundo del ser humano, que bien puede ser definido como animal utópico y ser en esperanza [16]. La utopía, observa Paul Tillich, "expresa la esencia del hombre, el fin propio de su existencia". En la misma línea se define Ernst Bloch: "El futuro es la cualidad del ser".

La esperanza, en cuanto impulso de la utopía concreta, no es un simple movimiento anímico circunstancial, sino que es constitutiva de la persona ("el más importante constitutivo de la existencia humana", matiza Jürgen Moltmann), está radicada en las zonas más profundas del ser humano. Este es criatura en el tiempo y ser histórico; por ende, sigue el curso de la historia en medio de la oscuridad del presente hasta desembocar en el futuro. El ser humano vive en cuanto espera.

La razón que emerge de esta concepción del ser humano es una *razón utópica*, la cual no encierra al individuo sobre sí mismo ni le orienta hacia el pasado, sino que está abierta a la comunidad y a la esperanza. La razón utópica cuestiona las estrecheces de la razón instrumental y amplía el horizonte de la racionalidad a zonas secuestradas por la concepción cerradamente racionalista de la razón. La razón sin esperanza es ciega y vaga sin rumbo, con peligro de caer en el precipicio. "La razón —dirá aforísticamente Bloch— no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin razón" [17].

La razón utópica lleva a luchar contra todo derrotismo, contra los optimismos ingenuos, contra el pragmatismo acomodaticio y contra todo intento de programar el futuro.

La filosofía racionalista ha contrapuesto razón y esperanza, pensamiento y utopía, colocando del lado de la razón y del pensamiento los comportamientos lúcidos, el cálculo, la utilidad, la formalización, la ciencia, la técnica, la racionalización, la organización, la mecanización. La utopía y la esperanza se colocan del lado de la irracionalidad, de los impulsos incontenidos, de las reacciones viscerales, de los instintos ciegos.

Quienes más han contribuido a abrir la razón a la utopía en nuestro siglo han sido los filósofos y teólogos de la esperanza. Las aportaciones más relevantes corresponden al filósofo Bloch y al teólogo Moltmann. El primero ha liberado a la utopía de sus connotaciones peyorativas e incluso despectivas y la ha rehabilitado, convirtiéndola en categoría mayor de su filosofía y en el núcleo básico de su antropología.

Bloch se aparta de la interpretación más extendida del marxismo como movimiento teórico y práctico anti-utópico, y lo considera como "ciencia de la esperanza" y como "praxis de la utopía concreta". El marxismo, en su opinión, no sacrifica la utopía por la ciencia, ni opone ésta a aquélla, sino que critica la utopía abstracta y apuesta por la utopía concreta.

A Bloch le debemos el original descubrimiento de dos corrientes complementarias y mutuamente fecundantes dentro del marxismo: la "corriente fría" y la "corriente cálida" [18]. La primera indaga en las condiciones objetivas de la realidad histórica para fijar una estrategia sensata y precisa; desenmascara las ideologías y desmitifica la apariencia metafísica

[16] He estudiado la antropología en clave de esperanza en J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993, especialmente el capítulo 1 (págs. 19-33).

[17] E. Bloch, *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1980, III, págs. 491s. El propio Bloch reitera en otro lugar: "Sólo cuando la razón comienza a hablar, comienza, de nuevo, a florecer la esperanza en la que no hay falsía", *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977, I, pág. 133. He estudiado la filosofía utópica de la religión de Bloch en: *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Estella, Verbo Divino, 1992.

[18] Cf. E. Bloch, *El principio esperanza* I, *op. cit.*, págs. 197-203.

con que éstas se revisten. La segunda tiene la mirada puesta en la meta, que es la naturalización del ser humano y la humanización de la naturaleza. El filósofo de la esperanza considera necesarias ambas, si bien en toda su filosofía concede prioridad a la "corriente cálida".

El teólogo alemán Moltmann, siguiendo críticamente a Bloch, redescubre la dimensión utópica del cristianismo. La utopía pertenece a la entraña de la tradición judeo-cristiana. Más aún, es un elemento constitutivo de Dios. El Dios de la tradición bíblica (patriarcas, éxodo, profetas) y cristiana (Jesús de Nazaret, primeras comunidades, movimientos proféticos) no puede confundirse con el Dios estático, distante, apático y a-histórico de la filosofía griega, sino que es *Deus spei*, Dios de la esperanza y del futuro. Tal concepción se basa en la religión bíblica de la promesa, la cual experimenta la realidad como historia en tensión hacia el futuro.

Para Moltmann, la esperanza no es un simple fragmento terminal del pensamiento creyente; constituye un principio teológico; más aún, el principio teológico por excelencia. Ello comporta una modificación fundamental en la concepción del conocimiento teológico: se pasa del anselmiano *fides quaerens intellectum* al *spes quaerens intellectum*. La esperanza sostiene a la fe y la impulsa hacia adelante; es resorte del pensar, pero también del actuar, e influye en el pensar y actuar humanos transformándolos. "Resulta imposible —afirma Moltmann— un obrar creador basado en la fe, sin un nuevo pensar y proyectar desde la esperanza" [19].

2.1. La utopía cuestionada

La razón utópica ha sido objeto de críticas severas por parte de la filosofía y de la teología, de las ciencias sociales y de las ciencias naturales. Una de las más generalizadas es la que echa en cara a la utopía su carácter totalitario y absolutista, tanto en el terreno social como en el epistemológico. Así lo ha puesto de manifiesto Karl Popper [20], cuya crítica puede resumirse de esta forma: quien busca el cielo en la tierra, provoca el infierno en la tierra. La utopía se interesa por el desarrollo de la sociedad en cuanto totalidad. No le importan los aspectos particulares, los cuales se diluyen en el conjunto. El modo de pensar holístico, propio de la epistemología utópica, según Popper, lejos de representar una fase avanzada en la evolución del pensamiento humano, nos retrotrae a una "fase precientífica" y se basa en un grave error metodológico.

Otra crítica apunta a la imposibilidad de realización de los proyectos utópicos y a su falta de realismo. Es la que procede del pensamiento conservador, que no comparte los presupuestos de la filosofía utópica. Al carácter idealista del pensamiento utópico opone un pensamiento "realista". A la política guiada por proyectos de transformación histórica opone una política pragmática y de respeto al orden establecido.

A la utopía se la considera una secularización de las escatologías religiosas trascendentes. En consecuencia, sus críticos la atribuyen similar grado de fanatismo al de las creencias religiosas. Uno de los ejemplos más socorridos al respecto en que se concreta dicha crítica es el utopismo quiliástico de Thomas Müntzer, que llevó a los campesinos alemanes revolucionarios hacia una muerte colectiva irremisible.

Hay todavía una última objeción a la utopía: la que la acusa de evadirse de las responsabilidades históricas del aquí y ahora, renunciar al principio de realidad, tenderse en brazos de la imaginación y soñar con islas maravillosas alejadas del mundanal ruido.

2.2. Postmodernidad: adiós a los grandes relatos

Otra crítica procede de la posmodernidad, que cierra las pocas puertas que la modernidad dejaba abiertas a la utopía.

La posmodernidad disuelve el concepto de verdad, renuncia al fundamento, rechaza la filosofía de la sospecha y se opone a toda pretensión totalizadora —considerada totalitaria— de razón. El resultado final de esta concepción deconstructiva es la quiebra de las utopías y la renuncia a todo intento de formular un proyecto global de transformación de la sociedad.

La postmodernidad muestra una *faz anti-utópica* y niega todo valor a las utopías, apoyándose en dos argumentos. Por una parte, se opone al idealismo y al trascendentalismo que definen a la utopía.

> Tomar partido por una conciencia y una sociedad a-utópicas es algo necesario hoy. El fin de la utopía, a fin de cuentas, tiene una virtud incuestionable: nos baja del cielo a la tierra [21].

La utopía, dice la postmodernidad, no es de este mundo. Por eso la excluye del ámbito de la política, que queda a merced de las soluciones inmediatas, sin horizonte de futuro. Es el día a día lo que impera, más que los proyectos de emancipación a largo plazo. No hay perspectiva histórica.

Por otra parte, la postmodernidad no reconoce un sentido a la historia:

> No existe *telos* alguno de la historia, sino que ésta, al contrario, se presenta como experiencia repe-

[19] J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1969, pág. 28.

[20] Las obras donde Popper desarrolla su crítica iconoclasta contra las utopías son: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973; *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1992. Para una crítica sólidamente fundamentada de Popper, cf. F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1991 (2a. ed.), en especial págs. 157-228.

[21] M. Porta, "El final de la utopía", en *El País* (España), 11. VI. 1986.

titiva —a través de mediaciones simbólicas siempre nuevas y con distintos grados de conciencia— de la misma imposibilidad de conciliación [22].

2.3. De la crítica a la utopía al cinismo anti-utópico

Hay que tener muy en cuenta las diferentes críticas a la utopía, para no caer en utopismos ingenuos o en concepciones igualitaristas de corte totalitario, que no respetan la libertad individual ni la diferencia. Sin embargo las críticas deben asumirse críticamente, y no de manera absoluta. No se olvide que algunas de ellas se hacen desde un lugar y con un interés bien concretos: mantener el orden establecido y frenar el descontento de los desfavorecidos. Tal motivación se aprecia en el juego de sustitución de palabras al que asistimos: idealismo por realismo, revolución por evolución, socialismo por capitalismo democrático, libertad por civilización, sujeto por individuo, comunidad por sociedad, convicciones por responsabilidad, y así sucesivamente. Estamos pisando la raya del cinismo anti-utópico.

La utopía es un referente ético irrenunciable y constituye el horizonte privilegiado en que ha de moverse la acción humana. La utopía es, a su vez, el *motor de la historia*. Sin ella, la historia vagaría sin rumbo y el ser humano caería en las voraces fauces del destino. La renuncia a la utopía desemboca en la trivialidad, como ya advirtiera perspicazmente Jürgen Habermas: "Cuando se secan los manantiales utópicos, se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad" [23].

Para que ello no suceda hay que partir de una concepción utópica del ser humano en el mundo y en la historia. Este es precisamente el planteamiento de Bloch, para quien el ser humano es el "guardaagujas de la ruta del mundo" y —añado yo— de la historia.

3. Individuo y comunidad

3.1. Universalismo jurídico y relaciones dinerarias

En la primera parte de este estudio veíamos que la miseria del liberalismo radicaba en haberse enrocado en el individualismo y en mostrarse incapaz de engendrar un tejido comunitario en clave solidaria. El individualismo liberal ha eliminado la comunidad tradicional, al romper los lazos que le servían de cohesión. No obstante no ha dejado expedito el camino para construir la comunidad de iguales que propiciaron algunas corrientes utópicas de la modernidad. La burocracia del Estado moderno y el formalismo sistémico han convertido casi en "misión imposible" dicha tarea.

He aquí el certero testimonio de Erich Fromm al respecto:

> Se han perdido los lazos naturales de la solidaridad y de la comunidad sin que se hayan encontrado otros nuevos. El hombre moderno está solo y atemorizado. Es libre pero al mismo tiempo tiene miedo a esa libertad. Vive, como dijo el gran sociólogo Emile Durkheim, en la anomía. Está caracterizado por la fragmentación o la anulación, que no hacen de él precisamente un individuo, sino un átomo, que ya no lo individualizan, sino lo atomizan. Al fin y al cabo, "átomo" e "individuo" significan lo mismo. Aquella palabra viene del griego y ésta del latín. Pero el sentido que han venido a tener en nuestro lenguaje es contrapuesto. El hombre moderno esperaba llegar a ser un individuo, cuando en realidad ha llegado a ser un átomo zarandeado y temeroso [24].

El individualismo se reviste hoy de un *universalismo jurídico* que, según Pietro Barcellona, "se rige por la reducción de las relaciones interpersonales a relaciones dinerarias" [25]. No hay un reconocimiento personal recíproco, sino "una relación de indiferencia recíproca" (G. Mazzett). Se respeta la libertad formal, es verdad, pero no la libertad real. Al disolverse las diferentes formas de sociabilidad, no resulta posible la consecución de fines comunes. El universalismo jurídico y la economía dineraria no solamente eliminan toda idea de comunidad, sino que obstaculizan el acceso a una vida individual liberada.

3.2. Cristianismo y marxismo: tradiciones comunitarias a recuperar

Sin embargo, la partida no puede darse por perdida. La creación de la comunidad es necesaria y posible, aunque no está exenta de dificultades. Vamos a recurrir a dos tradiciones, en buena medida olvidadas dentro del pensamiento filosófico, que pueden ayudarnos en dicha reconstrucción: la cristiana y la marxista. Si recurrimos a ellas no es para canonizarlas; ambas dejan mucho que desear dada su práctica anticomunitaria histórica. No obstante, en sus núcleos originarios cuentan con una experiencia comunitaria nada desdeñable.

En el cristianismo convergen dos revoluciones culturales: la de la subjetividad y la de la comunidad, las cuales dan lugar a un cambio religioso y cultural

---

[22] F. Crespi, "Ausencia de fundamento y proyecto social", en G. Vattimo y P. A. Rovati (eds.), *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988, pág. 345.

[23] Citado por J. L. Yuste, "Política y utopía", en *El País*, 3. III. 1995, pág. 14.

[24] E. Fromm, *El humanismo como utopía real*. Barcelona, Paidós, 1998, pág. 24.

[25] P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad*. Madrid, Trotta, 1992, pág. 112.

importante en el entorno en que éste se desarrolla y se incultura. El cristianismo se inicia con el movimiento igualitario de seguidores y seguidoras de Jesús, se desarrolla por medio de una amplia red de pequeñas comunidades y se presenta como alternativa comunitaria de vida frente a las estructuras legalistas del judaísmo.

El sujeto de la fe en el cristianismo no son las instituciones, ni el Estado, ni siquiera la Iglesia; es el *yo* personal e irrepetible que presta su adhesión a Jesús de Nazaret libremente y hace el camino del seguimiento de manera responsable. Sin embargo la fe de la persona cristiana está enraizada en la fe de la comunidad. El yo creyente es el sujeto, pero no en cuanto individuo aislado sino "en su carácter originario subjetivo, en su condición de 'hermano'" [26]. Más aún, la intersubjetividad del acto de fe es "la determinación central" del sujeto cristiano.

En la concepción cristiana del sujeto entra una nueva categoría: la de *projimidad*. El prójimo constituye el horizonte y el referente de la fe. Una fe no referida al prójimo se queda en la esfera íntima de la persona y tiende fácilmente a convertirse en una especie de auto-consuelo.

La salvación en el cristianismo es personal pero, al mismo tiempo, comunitaria. Lo expresa acertadamente el Concilio Vaticano II en dos texto antológicos: uno, de la constitución "Luz de las Gentes":

> Quiso el Señor santificar y salvar a los seres humanos no individualmente y aislados entre sí, sino constituir un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente (*Lumen gentium*, n. 9).

Otro, de la constitución "Sobre la Iglesia en el mundo actual":

> Es la persona del ser humano la que hay que renovar. Es la sociedad humana la que hay que renovar (*Gaudium et Spes*, n. 2).

Si acabamos de decir que el prójimo es horizonte y referente de la fe, ahora damos un paso más y afirmamos que el prójimo es el horizonte y el referente de la salvación cristiana.

No obstante, no es comunidad todo lo que reluce en el cristianismo. La fe tiende a recluirse en el ámbito privado de la persona, sin apenas contacto con el exterior. La espiritualidad suele configurarse de manera intimista y aislada del entorno social. La moral cristiana tiende a centrarse en los problemas del individuo. La salvación suele entenderse de manera espiritualista.

Con todo, hoy se están haciendo importantes esfuerzos por devolver al cristianismo su faz comunitaria, y ello no para la propia satisfacción de los cristianos y cristianas. El tejido comunitario constituye un cauce adecuado para reconstruir las alteridades negadas: mujeres discriminadas, clases expoliadas, etnias y razas sojuzgadas, religiones olvidadas, culturas destruidas. El cristianismo está contribuyendo hoy a redescubrir la riqueza de las culturas pisoteadas, a devolver la dignidad negada a las mujeres oprimidas, a reconocer como sujetos históricos a las clases marginadas, a la recuperación de sus señas de identidad a las etnias y razas sojuzgadas.

Las comunidades de base y otros movimientos cristianos han sabido captar la vertiente comunitaria del Dios cristiano, así como la centralidad de la *koinonía* (=comunidad de vida, de fe, de bienes...) en la experiencia cristiana [27].

Otra aportación nada desdeñable viene de Marx, quien cree que la sociedad de clases elimina a un tiempo la individualidad, porque el ser humano es considerado como objeto y mercancía, y la comunidad, porque los intereses no son comunes, sino contrapuestos. La relación de los seres humanos en el proceso del trabajo no les une en cuanto individuos, sino en cuanto miembros de una clase. He aquí una buena síntesis de la teoría marxista al respecto hecha por Marx y Engels:

> Solamente dentro de la comunidad (con otros) tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los sustitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el estado, etc., la libertad personal sólo existió para los individuos desarrollados dentro de la clase dominante y sólo en cuanto eran individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación [28].

Sin embargo, la antropología comunitaria de Marx ha sido objeto de todo tipo de perversiones y falseamientos en los regímenes comunistas y se ha convertido, en la práctica, en una negación de la persona sometida a la dictadura de la "clase" y en una eliminación de la comunidad sometida al control del "aparato". El intento de instaurar por vía autoritaria —y muchas veces violenta— la sociedad sin clases ha suprimido la libertad individual y ha impedido la liberación integral de la sociedad. Y, ¡lo más paradójico!, no logró construir la sociedad sin clases.

Con todo, y tras la crisis del marxismo producida por la caída del socialismo real en los países del Este

[26] J. B. Metz, "La incredulidad como problema teológico", en *Concilium* No. 6 (1965), pág. 77.

[27] He desarrollado esta idea en J.-J. Tamayo, *Presente y futuro de la teología de la liberación*. Madrid, San Pablo, 1994, pág. 159.

[28] K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*. Barcelona, 1980, pág. 86.

europeo, hay que volver la vista a la antropología marxista más genuina para recuperar sus componentes emancipatorios de cara al ser humano en su doble vertiente, personal y comunitaria.

3.3. Hacia una comunidad racional y de comunicación

Como alternativa al individualismo liberal, R. P. Wolff propone la creación de una *comunidad racional* basada en el interés público y caracterizada por ser

> ...una actividad, una experiencia, una reciprocidad de conciencia entre agentes racionales moral y políticamente iguales que libremente se congregan y deliberan, con la finalidad de concertar sus voluntades en la propuesta de objetivos y en la realización de acciones comunes [29].

Dicha comunidad debe cumplir estos requisitos: el reconocimiento de cada ciudadano como agente moral racional, como sujeto que es fin en sí mismo y nunca medio para lograr otro fin superior; el reconocimiento de cada persona a la igualdad y a la libertad en el diálogo político; la capacidad de réplica sin coacción en el diálogo o, en expresión de J. Muguerza, la "concordia discorde" [30].

Una comunidad así entendida salva tanto al sujeto, en cuanto fuente de moralidad, como a la comunidad entre personas, movida por objetivos comunes. La persona no se diluye en la comunidad, sino que se siente enriquecida por ella, al tiempo que la comunidad no es el resultado de la suma de unos individuos anexados externamente, sino un grupo de comunicación interhumana con experiencias, intereses e ideales comunes a construir y a compartir.

Habermas propone la construcción de una comunidad de comunicación, donde todas las personas sean interlocutores en la acción comunicativa. Con ello introduce el concepto de "racionalidad comunicativa", que viene a corregir "las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón" [31].

Hoy se tiende a matizar la teoría de la acción comunicativa, distinguiendo dos tipos de solidaridad y de intersubjetividad: la simétrica o descendente (=por consenso entre iguales) y la asimétrica o descendente, la cual tiene en cuenta preferentemente los derechos de las personas no-iguales. A este segundo tipo de solidaridad no parece prestarle Habermas la atención debida. De ahí que sobre la solidaridad universal de su teoría caiga "la sospecha de ser insolidaria en el sentido de que su solidaridad es particular" [32]. Como correctivo a Habermas, se habla de la necesidad de la "solidaridad compasiva", que tiene en cuenta de manera prioritaria los intereses de los no-sujetos, no defendidos en la mesa del consenso social.

Coincido con Pietro Barcellona en la necesidad de construir una "nueva comunidad", capaz de compaginar la autonomía y la libertad del sujeto, la dimensión social del ser humano y la utopía de una sociedad liberada de las múltiples opresiones que la esclavizan. Dicha comunidad ha de ser fruto de una profundización comunitaria en la democracia y ha de alimentarse en los movimientos sociales. Ninguna de las tradiciones emancipatorias, religiosas o laicas, pueden ser excluidas de este proyecto, tan difícil como necesario e irrenunciable para el futuro de la humanidad. ■

---

[29] R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism*. Boston, 1968, pág. 182.
[30] J. Muguerza, *op. cit.*, pág. 330.
[31] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987, I, pág. 10.
[32] R. Mate, *Mística y política*. Estella, Verbo Divino, 1991, pág. 61.

REVISTA
PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAISES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

DE LA GLOBALIZACION ECONOMICA A LA POLITICA A PARTIR DE KOSOVO:

hacia un sujeto con una utopía solidaria

Wim Dierckxsens

1. La soberanía nacional, la Guerra de Kósovo y el Acuerdo Multilateral de Inversiones

La guerra que inició la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), sin consulta previa al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, contra la república de Yugoslavia, inaugura una nueva etapa en la historia de las relaciones internacionales y un nuevo orden internacional. La Guerra Fría terminó en 1989 y con la posterior desaparición de la Unión Soviética (URSS) en 1991 pudo comenzar un imperio universal, pero sobre todo estadounidense, por la extensión de la economía de mercado (Ramonet 1999: 1). La mundialización económica, que de lejos constituye a partir de los años noventa la dinámica dominante de nuestros tiempos, requería ser completada por un proyecto estratégico global en materia geopolítica para limitar la soberanía nacional, y la guerra de Kósovo brindará la oportunidad para ello.

No es que no haya habido intentos anteriores de limitar la soberanía nacional, sino que más bien el hecho de que los anteriores han fallado ha inducido la guerra. El caso del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) es un ejemplo histórico del intento diplomático de restringir la soberanía nacional en materia del libre flujo de capitales. Sin embargo, al fracasar esta vía diplomática se hizo necesario un camino por la fuerza, y Kósovo debía preparar las condiciones para ello.

El AMI, que contemplaba llevar a cabo la supeditación formal del Estado-nación al capital transnacional hegemónico, fracasó en la reunión de la OECD en París en abril de 1998, cuando los Estados-nación de los países industrializados (más pequeños) que se reúnen en este foro, se opusieron a este acuerdo ante el temor de perder su soberanía. El caso de Canadá y su real pérdida de soberanía nacional ante el capital transnacional estadounidense a partir de la instauración efectiva del Tratado de Libre Comercio (TLC), sirvió de ejemplo para que con el accionar de muchas organizaciones no gubernamentales la ciudadanía presionara sobre los parlamentos de los países industrializados para que éstos rechazaran la aceptación del AMI (Dierckxsens 1998). En noviembre de 1998 el AMI efectivamente desapareció de la agenda de la OECD, aunque no así el interés del capital transnacional, sobre todo estadounidense, de limitar la soberanía nacional.

El conflicto de Kósovo brindaría una nueva ocasión, y de mayor fuerza, para trazar en grandes líneas una estrategia de poner límites a la soberanía nacional e imponer sobre esta base una mayor liberalización económica que evite todo tipo de proteccionismo estatal, esto es renunciando a la soberanía nacional. Esta conclusión pareciera haber sido convalidada por el "Grupo de los Ocho" (G-8), al lograrse la paz en Yugoslavia en la ciudad alemana de Colonia el pasado

19 de junio. En efecto, la guerra en Kósovo concluyó y en la misma cumbre del G-8 se anunciaron los preparativos para imponer el libre juego de mercado sin proteccionismos de los Estados. Esta renuncia a la soberanía económica deberá concretarse en la reunión de la Organización Mundial de Comercio (OMC) en Seattle, en Estados Unidos (EE. UU.), que comenzará en el otoño de este año y ha de concluir antes que finalice el año (*La Nación* (Costa Rica), 20. VI. 1999: 24A).

Al querer poner límites a la soberanía nacional, también se pone en discusión el estatus de las Naciones Unidas (NN. UU.) como la expresión de los Estados-nación unidos. Kósovo debía constituir un escenario exploratorio para imponer, mediante la fuerza militar hegemónica estadounidense dentro de la OTAN, un nuevo orden en las relaciones internacionales, útil para las negociaciones económicas estadounidenses en la OMC.

Resultó extraña, a primera vista, la activación de la OTAN después de la conclusión de la Guerra Fría. Con la disolución de la URSS concluyó el mandato específico de la OTAN, y por lógica esta organización debería haber sido disuelta al finalizar su misión. No obstante, es precisamente la OTAN, bajo la hegemonía estadounidense, la que procura subordinar cualquier poder estratégico militar independiente que pudiese surgir de una Europa unificada en el plano económico (Ramonet 1999: 5).

Después de la Guerra Fría, la política exterior de EE. UU. ha oscilado entre el multilateralismo y el unilateralismo, inclinándose durante la administración de Clinton cada vez con más claridad hacia el unilateralismo y apuntando a su "aliado" y contrincante económico: la Unión Europea. Para evitar confrontaciones mayores, el multilateralismo, sin embargo, sirve de escudo a esta estrategia unilateral. Desde la administración Clinton se han anunciado diferentes medidas que fortalecen la tendencia a la acción unilateral, lo que ha obligado a EE. UU. a aumentar su gasto de defensa. Desde principios de la década de los ochenta no había habido una política de incremento en este gasto. Pero en la primavera de 1999 se acordó un aumento de 112 mil millones de dólares en el gasto militar para los próximos seis años: éste pasará de 274 mil millones de dólares en el año 2000 a 331 mil millones de dólares en el 2005 (Klare 1999: 8).

El ataque de la OTAN contra Serbia constituyó, en la práctica, una decisión unilateral de EE. UU. En teoría, no obstante, constituyó una operación multilateral para restablecer la estabilidad en una región europea. Una forma más directamente unilateral para imponer los intereses de las transnacionales, en primer término estadounidenses, habría estimulado de entrada una reacción "nacionalista" europea. Cuando se preguntó a Madeleine Albreight por qué su interés de intervenir en Europa y no en el Africa subsahariana, donde también existen criminales de guerra, la respuesta fue que Europa se considera de interés estadounidense mientras que Africa no. Sobre esta base, el dos veces candidato a la presidencia de EE. UU., Jesse Jackson, manifestó que moralmente es repugnante que ni la política estadounidense ni los medios de comunicación de masa hayan prestado atención alguna a las guerras intestinas en el Africa subsahariana donde, al no existir intereses de ese país, moralmente no hay nada que defender (*Newsweek*, 9. VI. 1999: 8).

La OTAN no dudó en violar dos principios fundamentales en la política internacional: el de la soberanía nacional de los Estados y el estatus de las NN. UU. La soberanía nacional, instaurada en el Antiguo Régimen, autorizaba a un gobierno nacional a regular los conflictos internos acorde con sus propias leyes y sin intervención externa alguna. La guerra en los Balcanes, anunciada por la OTAN el 30 de marzo de 1999, fue declarada sin autorización del Consejo de Seguridad de las NN. UU. Este hecho, violatorio de los principios de la política internacional, enfureció inmediatamente a Rusia e incomodó a China.

Para encubrir la acción y evitar un conflicto más directo con Rusia y China, la intervención se realizó en nombre de la injerencia humana. Este hecho marca un cambio en el orden internacional e inaugura una nueva era en el proceso de globalización. Los fundamentos del derecho internacional y del orden internacional que comprometen a todos los Estados, son la Carta Magna de las NN. UU. y las resoluciones que de ahí se derivan. Estos textos prohíben el uso de la fuerza salvo autorización explícita del Consejo de Seguridad, luego de que éste haya constatado que se agotaron las medidas pacíficas. EE. UU., al tratar de imponer su hegemonía, conscientemente pasó por alto al Consejo de Seguridad de las NN. UU. donde China y Rusia tienen derecho a veto.

Para evitar una confrontación más abierta con Rusia y China, EE. UU. buscó una salida menos frontal. La excepción para una intromisión sin autorización expresa del Consejo de Seguridad la constituye una intervención humanitaria. El derecho a la intervención humanitaria se fundamenta en la buena fe de aquellos que intervienen, basada no simplemente en el discurso sino en los hechos, es decir en las acciones del pasado y en particular en el respeto demostrado al derecho internacional y a las decisiones de la Corte Internacional de Justicia con sede en la ciudad holandesa de La Haya. Solo que precisamente EE. UU. sobresale tanto por no haber firmado el tratado constituyente de la Corte Internacional, como por haberse negado acatar las resoluciones tomadas por dicha Corte en su contra (Chomsky 1999: 1.4).

Pero además, el objetivo humanitario que sirvió de pretexto para justificar la intervención no concordaba con los hechos y resultó ser una farsa. Esto por cuanto la meta humanitaria que se formuló fue revertir el éxodo de refugiados desde Kósovo. Sin embargo, la realidad es que la OTAN empezó a bombardear en el mes de abril para alentar este éxodo y conseguir que Yugoslavia firmara los acuerdos de Rambouillet (elaborados en febrero). La delegación yugoslava no tenía objeciones a la parte política de

Rambuoillet (una mayor independencia de Kósovo) que estipulaba el documento de negociación, pero sí a la parte militar: la ocupación de Kósovo por fuerzas militares de la OTAN. A manera de concesión el presidente de Serbia, Milosevic, proponía la ocupación por fuerzas militares de Rusia, Grecia y países de Europa Occidental con el fin de evitar la presencia de tropas bajo mando directo de fuerzas de la OTAN, o sea de EE. UU. Del lado occidental no se dio ningún seguimiento a esta contrapropuesta (Gorce de la, 1999: 4s.), pero sí comenzaron los bombardeos.

EE. UU. esperaba un rechazo rotundo de Yugoslavia, lo que en sí habría justificado el bombardeo. Para poder justificar el bombardeo de la OTAN, EE. UU. tuvo que plantear como objetivo primordial un motivo humanitario: el detener el éxodo de refugiados. Solo que el motivo humanitario del retorno seguro de los refugiados a Kósovo no figura en ninguna de las declaraciones originales de la guerra, esto por la sencilla razón de que en ese momento no había ningún éxodo de refugiados, sino éste comenzó hasta que los bombardeos lo estimularon.

Es más, cuando el éxodo de refugiados kosovares disminuía, con sorprendente casualidad la OTAN bombardeaba, por error, las propias caravanas de refugiados, lo que engrosaba de nuevo las filas de éstas ante la alarma provocada por la inseguridad ante los bombardeos. La OTAN negó con vehemencia la existencia de tal conexión, no obstante los hechos son claros. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) calculó que la semana anterior a los bombardeos había unos 45.000 kosovares en Albania y Macedonia, llegados allí durante un lapso relativamente largo de tiempo. A mediados de mayo la cantidad de refugiados alcanzó los 640.000 (Dennis, Mark y otros 1999: 12-15) y cuando finalizó la guerra su número llegó a los 800.000 (Zacaria 1999: 13). Una vez que concluyó la guerra el éxodo se invirtió: a los quince diez días de la conclusión de los bombardeos alrededor de 340.000 refugiados albanokosovares habían regresado, en tanto que cerca de 70.000 serviokosovares (sobre una población que constituye una minoría del 10% de la población de Kósovo) habían salido ante las medidas revanchistas (*La Nación*, 27. VI. 1999: 28A). La situación monopólica de los medios de información ha permitido manejar la información acerca de los motivos de la guerra y de los refugiados de forma distorsionada, al igual que no informan sobre las masacres y los refugiados en Africa. Periodistas que trataron de informar objetivamente sobre el curso de esta guerra, como John Simpson de la BBC de Londres o Ennio Remondino de la RAI de Italia, fueron acusados de ser cómplices de Milosevic (Ramonet 1999: 5).

El haber pasado por alto al Consejo de Seguridad de las NN. UU. en la guerra de Kósovo, significó ignorar a Rusia y China que podrían haber vetado cualquier participación de las NN. UU. en Kósovo. Este hecho causó sobre todo el enojo de Rusia. De ahí que Kósovo ha servido de lección a EE. UU. acerca de Rusia. Esta es una nación en bancarrota, desesperada por la ayuda económica de Occidente, mal vista por los acreedores, aún furiosos por la suspensión de los pagos de su deuda entre julio y agosto de 1998, cuando con el mero anuncio de que entraba en moratoria de sus deudas hizo bajar la bolsa en todas partes. El haber pasado por alto a Rusia para declarar la guerra a Yugoslavia, fue una expresión de menosprecio hacia aquella nación. A partir de Kósovo este menosprecio ha sufrido un cambio: ello por cuanto este país sigue siendo militarmente demasiado peligroso como para ser ignorado sin más. Cuando quedó claro en Occidente que el enojo de Moscú por los ataques de la OTAN (se habló hasta de una posible Tercera Guerra Mundial) no constituía un alarde diplomático pasajero, se evidenció también que los rusos serían más protagonistas de lo deseado en la salida diplomática a la crisis en Kósovo.

2. Guerra, paz y mercado de valores

El anuncio de y el acuerdo efectivo de paz no sirvieron a la Bolsa de Valores de Nueva York, hecho que contrasta con el clima de guerra mismo. El clima belicista y triunfalista de un EE. UU. situado por encima de todo el mundo en todos los frentes que reinó en el mes de abril, ayudó a que se produjera un optimismo desenfrenado en la economía estadounidense y con ello en la bolsa de valores neoyorquina. Cuando en el mes de mayo se perfiló una posible salida diplomática a la guerra, este triunfalismo se desvaneció y se reflejó inmediatamente en un deterioro y estancamiento en las cotizaciones de la bolsa.

El interés en un clima belicista por parte de EE. UU. se reveló una vez más con el bombardeo de la embajada china en Belgrado. A partir de este hecho, en la tercera semana de mayo, revistas estadounidenses como *Newsweek* y *Times* hablaron de la posibilidad de una nueva Guerra Fría. Con la declaración de la guerra a Yugoslavia sin consultar al Consejo de Seguridad, los rusos tenían todo a su favor para haber iniciado una Segunda Guerra Fría. Sin embargo, debido a su desesperada situación económica, Rusia no está en condiciones de sostener una Segunda Guerra Fría a causa de Kósovo (Powell 1999: 16). En la cumbre del G-8 en Colonia el 20 de junio, se desvaneció toda amenaza de un reinicio de la Guerra Fría cuando Rusia manifestó su interés en reiniciar las discusiones de START 3, así como de discutir en torno a nuevos esfuerzos para reducir los arsenales militares estratégicos (*La Nación*, 21. VI. 1999: 28A).

Lo que no fue un argumento suficiente con Rusia para incursionar en una Segunda Guerra Fría, lo podría haber resuelto el supuesto equivocado bombardeo de la embajada de China en Belgrado (Powell et al. 1999: 19). No obstante, aquí también los intereses económicos de China y EE. UU. alejan las posibilidades de una nueva Guerra Fría. A EE. UU. le interesa la

integración de China al mercado mundial, y por eso mismo procurará evitar un proteccionismo que pudiese ser el resultado de un nacionalismo chino ascendente a partir de un eventual conflicto. Se plantea reanudar las conversaciones para que China sea admitida a la OMC, a la vez que China no descarta abrir sus mercados a las inversiones extranjeras (Pappas et al. 1999: 21).

Las metas originales de la Guerra en los Balcanes estaban hechas trizas, ya que los acuerdos de Rambouillet estaban muertos. Hacia mediados del mes de mayo Milosevic se había fortalecido dentro y fuera de su país y amenazaba la paz. La mayoría de las naciones (especialmente las periféricas) lo consideraban víctima del uso arbitrario del poderío occidental, sobre todo de EE. UU. (Dennis-Dickey-Liu 1999: 12-15). Con la firma de la paz, Milosevic habría salido, sin lugar a dudas, más fortalecido. Occidente quería evitar ese triunfalismo a toda costa. A partir del pronunciamiento, el 25 de mayo, de la Corte Internacional Penal en la Haya que consideró a Milosevic un criminal de guerra, se le quitaron virtualmente las posibilidades de capitalizar cualquier paz lograda.

La pregunta, por supuesto, es ¿por qué a medida que EE. UU. se hundió más y más profundamente en un conflicto en los Balcanes, fue el que menos interés mostró por la instauración pronta de la paz? Al respecto, Dennis, Dickey y Liu (1999: 15) señalan, no sin asombro, el hecho de que durante las semanas que la guerra estuvo marchando bien, el mercado de valores de Nueva York tuvo un récord histórico al pasar, en el mes de abril, de diez mil a once mil puntos, lo suficiente para garantizar otro trimestre bursátil exitoso.

¿Cómo se explica esta relación entre guerra y mercado de valores? La mayoría de los estadounidenses relacionaban la Guerra en los Balcanes con un triunfalismo sicológico. La lógica parecía ser que EE. UU. triunfaría en lo militar, y por lo tanto en lo económico, hasta en la propia Europa, provocando un clima de optimismo desenfrenado en la bolsa neoyorquina. Los europeos, en cambio, tendieron a sacar capital del continente en este mismo clima bélico e inseguro, haciendo perder valor a las monedas europeas frente al dólar.

Cuando en el transcurso del mes de mayo empezó a perfilarse una vía para lograr la paz y no se vislumbraba una clara victoria política estadounidense, la euforia triunfal causada por la guerra se apagó y con ello el optimismo en la Bolsa de Valores de Nueva York. En este contexto es revelador el comentario del senador republicano John Mc Clain, quien aspira a la Presidencia en su país, y relacionó directamente un acuerdo de paz con la suerte del índice financiero *Dow Jones* (Mc Guirre et al. 1999: 17).

Nos preguntamos, ¿hasta dónde, entonces, europeos y estadounidenses son aliados en el campo económico y en el militar? Aunque en apariencia EE. UU. ponía el acento sobre la preparación de una guerra con sus aliados europeos, en esencia se concentraba en el recurso protagónico de las fuerzas estadounidenses. Para el Pentágono, Washington no podrá siempre contar con los aliados europeos para proteger los intereses estadounidenses en el exterior. Por eso, EE. UU. debe estar en condiciones de sobreponerse a toda forma de resistencia (inclusive la europea) frente a la soberanía nacional, puesto que tiene intereses económicos que defender en el mundo entero (Klare 1999: 9).

¿Cuáles son los intereses estadounidenses que podrían confrontarse con los europeos? La realidad es que la economía de EE. UU. se ha vuelto extremadamente especulativa. La demanda estadounidense se basa en parte en un déficit creciente de la balanza comercial, esto es en un creciente pago externo a futuro que no tiene precedentes en la historia del país, acompañado por un consumo interno a crédito, es decir sin ahorros internos, apostando a mejores ingresos futuros. La apuesta a contar con ganancias (ingresos) crecientes a futuro conduce a la bolsa a niveles que se apartan cada vez más del valor de reposición del capital real. Que el país enfrenta el riesgo de una crisis financiera resulta también cada vez más claro, y con ello crece la necesidad de esquivarla o transferirla. Las cotizaciones en la bolsa neoyorquina se han desarrollado de manera desenfrenada en los años noventa y se señala con frecuencia creciente su inevitable y profunda caída (*The Economist*, 22. V. 1999: 17s.). Una honda crisis financiera en EE. UU. significaría la inevitable mundialización de una crisis de ganancias del capital transnacional más fuerte, y con ello una crisis del neoliberalismo.

La pregunta que nos hacemos es si la guerra podía evitar esta crisis o lograr transferirla hacia otros países. En primer lugar, creemos que una crisis financiera, ya sea en EE. UU. o en Europa, casi inevitablemente significaría la mundialización de ella. La propia amenaza de tal crisis y los esfuerzos por esquivarla o transferirla mediante el uso de la fuerza, parecen indicar la seriedad de esta amenaza. Estamos en un mundo donde no hay lugar siquiera para todas las transnacionales occidentales. Hasta las más grandes empresas de Occidente sufren la amenaza de la exclusión por medio de una crisis financiera mundializada.

En 1997 la crisis financiera afectó a Asia, en 1998 golpeó a Rusia y a América Latina. La pregunta lógica que todos se hacen es ¿quién sigue? ¿Afectará la crisis primero a EE. UU. o a Europa o es posible evitarla? EE. UU. parece ser uno de los candidatos más firmes para una crisis bursátil debido al desenfrenado desarrollo de la bolsa neoyorquina. De no haber bajado las tasas de interés a raíz de la crisis asiática, la mundialización de ésta ya habría sido un hecho. En este contexto, subraya la revista conservadora *The Economist* (22. V. 1999: 17), la política de la Reserva Federal estadounidense de bajar las tasas de interés ha sido una política deliberada para continuar el alza especulativa en la bolsa y frenar así la mundialización de la crisis financiera iniciada en Asia.

La guerra en Kósovo constituyó otro estímulo alcista para la bolsa de Nueva York a costa de determinada estabilidad financiera en Europa. La fuga de

capital de Europa se manifestó a través de un deterioro acentuado del euro respecto al dólar estadounidense, por un lado, y un alza vigorosa de la bolsa de Nueva York, por otro. Un acuerdo de paz duradero, en cambio, hace retroceder y luego estancar de nuevo las cotizaciones bursátiles neoyorquinas y, con ello, se inicia una calma tensa en la bolsa. La estabilización en la bolsa parece ser, en apariencia, una salida a la crisis financiera, como señalan los periódicos de la segunda semana de junio de 1999. No obstante, en estas aguas silenciosas se esconde la próxima amenaza.

3. Mercado bursátil, desestabilización monetaria y dolarización

Cada vez que la bolsa se estanca a un nivel histórico nuevo, se revela el nivel descendente de las ganancias reales de las empresas en relación con el valor ascendente de las acciones en el pasado. Los momentos de crisis en la bolsa suelen presentarse al término de cada trimestre (abril, julio, octubre y enero), cuando se dan a conocer los resultados reales de las empresas. Cuando la cotización de las acciones se halla muy por encima del valor de reposición del capital invertido (relación conocida como *Tobins Q ratio*), las ganancias reales, expresadas en relación al precio de las acciones, queda muy por debajo del valor que alcanzarían las mismas ganancias expresadas en relación al valor de reposición del capital real invertido (*The Economist*, 15-21. V. 1999: 81). Cuanto más elevadas se encuentran las cotizaciones de las acciones, menor será entonces la tasa de ganancia y mayor la dependencia de la ganancia especulativa en la bolsa, obtenida a partir del perpetuo aumento de las anotaciones en la bolsa.

La estabilidad de la cotización de las acciones en la bolsa de valores en un nivel muy superior al valor de la reposición del capital real se revela, por tanto, como una crisis de las ganancias. Ante esta amenaza, la política económica en Occidente, y principalmente en EE. UU., ha sido rebajar las tasas de interés a fin de reascender las cotizaciones en una ola especulativa. Con tasas de interés en descenso es más barato especular sobre ingresos futuros. Las tasas de interés, sin embargo, no pueden descender eternamente y con ello los límites de la especulación se estrechan. Cuando se da un estancamiento en la bolsa la calma bursátil es aparente, pues en cualquier momento se puede esperar un acontecimiento desestabilizador.

Ahora bien, el capital financiero no se conforma con una tasa de ganancia descendente, no se queda a la expectativa sino que tiende a buscar una fuente de ganancia especulativa alternativa. Frente a las reservas internacionales, la magnitud del capital financiero que opera más allá de las fronteras nacionales es cada vez menos controlable y halla siempre menos intervenciones. La desestabilización deliberada de monedas es de este modo más y más frecuente y la superación de la inestabilidad financiera que resulta de ello inevitable, a menos que se regule la cuestión monetaria a nivel mundial. Mientras no se haga tal regulación, en momentos de calma relativa en la bolsa se puede esperar cualquier desestabilización monetaria. Estas han conducido, en 1997, a la crisis asiática, en 1998 a la de Rusia y en 1999 a la de América Latina. En medio de la calma bursátil tras la guerra de Kósovo, no es de extrañarse de que a finales del mes de junio las noticias hablaran de nuevos ataques a las monedas de Argentina y Colombia.

Un ataque monetario de envergadura en el futuro, sin embargo, obligaría cada vez más a un traslado de escenario del Sur al Norte. En efecto, en Asia, un nuevo ataque de envergadura obligaría a apuntar hacia China. Solo que un ataque a la moneda china resulta casi imposible debido a las limitaciones de convertibilidad de esta moneda. En América Latina, luego de México y Brasil se está desestabilizando en este momento a Argentina y Colombia. Quedará claro, no obstante, que cuanto menos quede por desestabilizar en el Sur más se requerirá de un traslado de escenario hacia el Norte. ¿Es posible un ataque del capital especulativo internacional al euro? No sería la primera vez que se desestabiliza una moneda europea. Antes de la integración monetaria en Europa hubo varios ataques y existen algunos indicios para pensar que podría volver a suceder.

Vale señalar aquí que desde la guerra de Kósovo la moneda europea ha perdido valor, lo que indudablemente se debió al clima de inseguridad en torno a esa guerra. Con el anuncio de una posible Tercera Guerra Mundial o el eventual inicio de una Segunda Guerra Fría, la fuga de capitales en Europa hizo retroceder su moneda. Llama la atención que ni siquiera la firma de la paz hizo repuntar al euro. La situación se perfilaba más tensa aún con la noticia de que Italia, por falta de competitividad, podría verse obligada a abandonar la Unión Monetaria Europea. Un ataque monetario en el Norte no es tan fácil y en todo caso significaría una amenaza inmediata para la estabilidad financiera en general. Por esta razón, después del planteamiento de los jefes de Estado de los principales países del mundo en Davos, Suiza, en enero de 1999, acerca de la necesidad de una nueva arquitectura financiera, en el mes de junio, en la cumbre de Río de Janeiro de 42 jefes de Estado de la Unión Europea y América Latina, se ha vuelto a plantear la necesidad de construir un nuevo sistema financiero internacional más estable y más eficaz para prevenir crisis financieras (*La Nación*, 1. VII. 1999: 20A).

La desestabilización de monedas en el mundo periférico ha provocado una recesión generalizada en el Sur. Una profundización de la política recesiva en el Sur significaría un creciente peligro para la mundialización de la crisis bursátil y la consecuente manifestación generalizada de las fallas del libre juego de mercado. Sin embargo, el capital especulativo sola-

mente piensa a corto plazo. Mientras haya expectativas de ganancias especulativas a corto plazo, continuará dominando el credo neoliberal (estadounidense), tal como se pudo observar en la cumbre del G-8 en Colonia, Alemania, en el mes de junio recién pasado. Ante una amenaza cada vez más inminente de una crisis monetaria generalizada, se hace patente la discusión en torno a la estabilización de las monedas. En América Latina esta discusión gira alrededor de la dolarización de las monedas. Para EE. UU., una dolarización de las monedas latinoamericanas significaría la exportación de un producto estadounidense de bajísimo costo (papel impreso) a un precio incomparablemente elevado. Para los países latinoamericanos, en cambio, la dolarización significaría pagar un altísimo costo por la estabilización y renunciar, al mismo tiempo, a una política económica interna propia.

Con la devaluación del real brasileño, por ejemplo, Argentina, que por ley mantenía la paridad del peso con el dólar (una dolarización a medias), se vio confrontado con crecientes importaciones desde Brasil y no tuvo más que adoptar una política recesiva y recortar el gasto. De este modo, la crisis brasileña afectó de manera seria a Argentina precisamente por tratar este último país de estabilizar su moneda. La gran duda es si Argentina podrá mantener la paridad ante un verdadero ataque especulativo. Con una fuerte devaluación del peso argentino, quedaría claro que la dolarización individual de un país no constituye una política alternativa de estabilidad monetaria. Una verdadera estabilización monetaria requiere de una regulación económica mundial, pero tal medida no armoniza con una política de desregulación neoliberal. Por esta razón, la dolarización no armoniza con la política económica estadounidense.

Con el libre juego del capital especulativo, en una coyuntura de estabilidad aparente en el mercado bursátil, puede esperarse en cualquier momento otra desestabilización monetaria. Una crisis monetaria tiene un efecto recesivo en los países afectados por la fuga de divisas y la desestabilización económica consecuente. La transferencia de valor que resulta del acaparamiento de las reservas internacionales termina, básicamente, en la esfera especulativa. En el país afectado se contrae la demanda para recuperar las reservas. Al contraerse la demanda (o sea, el consumo) global, se tiende a acentuar la sobreproducción relativa de las propias transnacionales y, con ello, al descenso de los ingresos de los propios triunfadores de la libre competencia.

Una nueva desestabilización monetaria en el Sur y la creciente necesidad de trasladar su escenario hacia el Norte con un eventual ataque a la moneda europea, tendría un efecto recesivo sobre la demanda global. Al bajar la demanda global bajarían los ingresos (ventas) transnacionales y, con ello, sus ganancias reales. Con unas ganancias reales descendentes de las transnacionales triunfantes, frente a un capital accionario cada vez más sobrevalorado, no solo descendería la tasa de ganancia real, sino que también se perderían las expectativas de poder realizar mayores ganancias a futuro. Esta perspectiva se traduciría en una venta masiva de acciones y por consiguiente, inevitablemente, en un crac en los principales mercados bursátiles. Ante esta perspectiva cerrada en el ámbito del libre juego del mercado se vislumbra la tendencia creciente al uso de la fuerza y la perspectiva de nuevos Kósovos.

4. ¿Kósovo inaugura un paso del neo-liberalismo al neo-fascismo?

Una crisis financiera mundializada, al desplomarse las ganancias de las transnacionales más fuertes, significaría sin duda el fin del neoliberalismo. No obstante esta crisis no implicaría necesariamente la conclusión de la lucha por la sobrevivencia de los capitales más fuertes en el mundo, sino que cambiaría y radicalizaría su carácter. Al agotarse la libre competencia de los más fuertes en el campo económico con pérdidas generalizadas, la lucha por la sobrevivencia de los más fuertes adquiriría un carácter extraeconómico al introducirse el uso de la fuerza. Se abriría otra lucha por mantener, a la fuerza, un lugar ganador en un mercado global, mercado que perdería, sin embargo, todo dinamismo interno. He aquí el paso gradual de la exclusión de los contrincantes económicos mediante los mecanismos del mercado a la amenaza de eliminarlos por la fuerza. Y con este paso de la exclusión a la eliminación, se introduce la amenaza de una eliminación eventual de poblaciones concretas.

El paso de la exclusión de los contrincantes económicos por los mecanismos del mercado a su eliminación mediante el uso de la fuerza bruta, es lo que tiende a transformar, paulatinamente, el (neo)liberalismo en (neo)fascismo. Un proceso de exclusión-eliminación, como expresión última del (neo)liberalismo, como señala Vivian Forrester (1997), conduce a una demanda global todavía más reducida y con ello a expectativas que tienden a cerrarse incluso para el capital triunfante. En efecto, la pretensión de acaparar este mercado por la fuerza por parte de un capital transnacional determinado solo puede darse a costa de los demás capitales. En consecuencia, la reacción inmediata del capital amenazado tiende a ser el fomento de actitudes proteccionistas.

Pero el proteccionismo requiere de una intervención del Estado-nación y la promoción de una actitud nacionalista. A nivel de las transnacionales triunfantes en su conjunto, el proteccionismo generalizado acabaría radicalmente con el mercado global y conduciría de inmediato a una crisis bursátil. Por ende, acabar con la soberanía nacional por medio del uso de la fuerza representaría un último intento radicalizado de concentrar la riqueza en cada vez menos

manos transnacionales. Esta lucha transnacional contra el proteccionismo se daría a costa de una destrucción creciente de capital y la exclusión progresiva de cada vez más pueblos del mundo.

Nos preguntamos si EE. UU. ha aprendido de la historia y la guerra de Kósovo constituye un intento por adelantar la disputa por el mercado mediante el uso de la fuerza (militar), antes de que estalle la crisis financiera. En los años treinta, la crisis financiera antecedió al proteccionismo y al nacionalismo. En la actual fase de la competencia a muerte a nivel global, los capitales transnacionales potencialmente perdedores, concentrados más en Canadá, ciertos países europeos y asiáticos, podrían sentirse atraídos a obligar a sus Estados-nación a tomar medidas proteccionistas a fin de evitar su supeditación al capital transnacional triunfante (en su mayor parte estadounidense). Tal proteccionismo eventual cerraría en lo inmediato los mercados para las transnacionales triunfantes; con ello aceleraría una crisis de las ganancias y, por ende, un crac bursátil. Al eliminar, en cambio, la soberanía nacional, se restringirían las posibilidades proteccionistas y de esta forma se prolongaría la concentración de capital y, por tanto, la vida especulativa.

Con el conflicto militar en Kósovo, y la consecuente presencia de tropas estadounidenses en la propia Europa, en cualquier momento, cuando los intereses económicos en conflicto así lo demanden, existe la amenaza latente de que esta influencia estadounidense pueda extenderse a otras regiones europeas más estratégicas. De este modo, EE. UU. bien podría estar tratando de demostrar a sus aliados europeos que sus transnacionales desean imponerse como triunfadoras a toda costa y, por consiguiente, no tolerarán proteccionismo alguno. Las principales transnacionales europeas y sus respectivos gobiernos se solidarizan con esta actitud estadounidense, puesto que ante eventuales medidas proteccionistas también ellas perderían. A las principales transnacionales no les queda otra alternativa que hacer frente común ante las medidas proteccionistas y, por lo tanto, reivindicar la muerte de la soberanía nacional.

En otras palabras, la actitud transmitida es una lucha a muerte de las principales transnacionales entre sí por un mercado sin proteccionismos, es decir, sin soberanía. Solo que en la lucha por el derrocamiento de la soberanía nacional mediante el uso de la fuerza se requiere, contradictoriamente, la intervención estatal. Y EE. UU. es la única nación con el tamaño y la fuerza suficientes para defender los intereses de sus transnacionales en el mundo entero. EE. UU. no tolerará otra potencia con fuerza militar a la par, como podría ser la Unión Europea. EE. UU. define, en última instancia, la política global (Zakaria 1999: 13). Con ello este país anuncia un hecho significativo: si no hay lugar para las transnacionales estadounidenses, tampoco habrá lugar para nadie en este mundo.

5. Se vislumbra una nueva utopía: levantamiento del sujeto

Con la guerra de Kósovo, el Estado y la nación estadounidenses han tratado de demostrar su supremacía en el mundo y su capacidad de imponer límites a la demás naciones a fin de asegurar los intereses de sus transnacionales en el mundo entero. De este modo EE. UU. se coloca de hecho por encima de todas las naciones del mundo y, con ello, también por encima de las NN. UU. Mediante estos esfuerzos se alienta adentro de la nación estadounidense una ideología justificadora de la supremacía (transnacional) de EE. UU. que vislumbra a esa nación como "pueblo elegido". Los estadounidenses se realzan como ciudadanos de primera categoría, como un pueblo que tiene mayores derechos que cualquier otro para reclamar un lugar en este mundo, es decir, se estimula el nacionalismo que, contradictoriamente, EE. UU. pretende combatir.

Esta actitud nacionalista con carácter de superioridad ofensiva, tiende a provocar reacciones defensivas y a menudo de carácter nacionalista en el exterior. Esta tendencia preocupa incluso a sectores conservadores de EE. UU. Huntington, un destacado autor de la élite intelectual estadounidense, afirma en el número de marzo-abril de la revista *Foreign Affairs* que Washington está jugando con fuego al comportarse en la guerra de Kósovo como un superestado arrogante. De esta manera, prosigue el autor, EE. UU. tiende a perfilarse como la principal amenaza para las demás sociedades en el mundo (Chomsky 1999: 5).

Al manifestarse como la visible amenaza de exclusión para las demás sociedades del mundo, EE. UU. siembra en el globo entero semillas de una lucha contra la exclusión a toda costa. Esta lucha contra la amenaza de exclusión no necesariamente se orienta a la reivindicación de un mundo donde quepan todas las sociedades, sino que más bien la respuesta más peligrosa ante una política estadounidense de exclusión de las demás sociedades es el nacionalismo con sello proteccionista. La actitud de autarquismo dentro de los países y el proteccionismo llevarían al extremo la negación de toda solidaridad. La actitud de sálvese quien puede busca la solución individual a costa de los demás. Esta actitud, lejos de conducir a una salida de la crisis financiera, más bien la profundiza de forma acelerada, como vimos.

La lucha por la inclusión a costa de los demás (naciones, regiones y personas) producirá, por medio de muchos nacionalismos y regionalismos, la profundización de la crisis con una creciente dimensión de violencia. En la medida que la negación de la otra nación (región, etnia, persona) conduce a la crisis progresiva de mi propia nación (región, etnia, persona), puede emerger la conciencia de que solo enfrentando los problemas de las demás naciones (regiones, etnias y personas) podré resolver los propios. En un

mundo globalizado, los intereses de las transnacionales perdedoras no se ven defendidos por los nacionalismos o regionalismos. Es en este contexto que el sin sentido del nacionalismo o el proteccionismo saltará muy rápidamente a la vista. Una regulación económica mundializada con la necesaria inclusión de todas las sociedades se perfilará entonces como alternativa única. Esta conciencia-mundo emergerá tanto más pronto quede claro el sin sentido de los nacionalismos y proteccionismos. En este sentido, es muy revelador que los 42 jefes de Estado reunidos en Río de Janeiro a finales de junio último manifestaran que:

> Estados Unidos tiene una supremacía tecnológica, económica y militar y que ante ello es necesaria otra visión del mundo, plural y multipolar, que garantice oportunidades para todos y no solo para unos pocos (Lecumberri, 1. VII. 1999: 20A).

Con base en esta declaración parece evidente el sin sentido de los nacionalismos y proteccionismos ante un neoliberalismo acorralado. A partir del liberalismo fracasado en los años treinta se requirió de la Segunda Guerra Mundial para llegar a la búsqueda de la figura de las "naciones unidas". A partir del neoliberalismo acorralado, y con mucha más rapidez con el progresivo unilateralismo estadounidense, emergerá la conciencia de la necesidad de la figura de una mundialización con un lugar para todas las naciones (regiones, etnias).

Los procesos de concentración y exclusión económicas, a través de los mecanismos del mercado, mantienen invisibles a los responsables de estos procesos. Como ellos aparecen acordes con la propia racionalidad económica, estos procesos se nos presentan sin rostro. De esta forma la responsabilidad no se percibe sino por medio de la racionalidad misma. Como esta racionalidad parece ser racional, no hay cómo oponerse a esta lógica. Ante esta racionalidad globalizada, el sujeto mundializado aparece como un sujeto sufrido, aplastado, desarticulado e inmovilizado. Sin embargo, la introducción cada vez más unilateral del uso de la fuerza de una sola nación a fin de acaparar el mercado mundial, hace visible la responsabilidad del proceso de exclusión. A partir de entonces la lógica injusta se torna visible. Al manifestarse la responsabilidad de la exclusión y al visibilizarse la irracionalidad de la lógica, se engendra un proceso de indignación a nivel de las naciones (regiones, etnias, personas) excluidas que alienta la defensa ante la exclusión. En una actitud de "sálvese quien pueda" a costa de no importa quien, se reactivan los "nacionalismos", proteccionismos, fundamentalismos, racismos, etc.

Estos "nacionalismos" se fomentarán frente al uso unilateral de la fuerza con miras a la exclusión de las demás sociedades. No es de extrañarse de que Rusia haya conseguido capitalizar políticamente las negociaciones de paz en Kósovo. Con la paz, los rusos pudieron entrar a Yugoslavia como triunfadores en el conflicto con escasos efectivos militares. Los rusos mostraron, con su protagonismo en la negociación de la paz, que su país aún tiene la capacidad militar para decidir que, si no hay lugar para su nación en este mundo, eventualmente, no habrá lugar para nadie. Esta apuesta es la que querían ganar los estadounidenses. No obstante al entender, mediante la reacción violenta de Rusia ante la invasión en Kósovo, que no solo los estadounidenses poseen este poder, los rusos pudieron capitalizar las negociaciones de la paz más allá de lo esperado. La guerra de Kósovo avivó el nacionalismo ya existente en Rusia. Y un nacionalismo ruso radicalizado constituye un real peligro futuro que no debe subestimarse.

Pero no solamente en Rusia se excitó, a partir de la guerra de Kósovo, el nacionalismo, sino que, con base en el bombardeo de su embajada en Belgrado, también los chinos realimentaron los valores nacionales y su aparato de defensa. En otro plano, y ante la soberbia militar de EE. UU., la Unión Europea hace intentos más concretos para unificar una fuerza militar independiente mostrando de este modo su inconformidad, al menos simbólica, con la supeditación al mando estadounidense. De esta manera se promueve un "regionalismo" europeo que sin lugar a dudas, junto con las negociaciones con el Mercosur para lograr un tratado de libre comercio, constituyen una provocación a los ojos de EE. UU. No extraña entonces que en este contexto la prensa estadounidense prácticamente no dedicara atención a la cumbre en Río de Janeiro. Lo anterior solo puede profundizar la guerra comercial en el Atlántico Norte, la cual se revelará con toda su fuerza en este otoño en la reunión de la OMC en Seattle.

El Tercer Mundo, en general, tiende a solidarizarse con Serbia en la guerra de Kósovo por su papel de *underdog*, pues mañana puede tocar a cualquier otro país una invasión de este tipo que viole su soberanía. Sin embargo la agudización, con los conflictos internos, de la exclusión progresiva en los países del Tercer Mundo, brinda oportunidades crecientes para próximas "intervenciones humanitarias". De este modo no es nada imaginario una intervención en Colombia, donde el exterminio entre la población es tan concreto como en Kósovo. Entre la propia población colombiana crecen las voces que piden una intervención humanitaria. Esta amenaza se torna concreta si hay intereses vitales estadounidenses de por medio. Ahora bien, antes del fin de milenio deberá realizarse el traspaso del Canal de Panamá y la permanencia de tropas de EE. UU. cerca de la Zona del Canal podría ser considerada estratégica para legitimar una "intervención humanitaria" en Colombia.

Se podrá entender en este contexto cómo una guerra tan aplastante y arrolladora, de sello netamente estadounidense, como la de Kósovo, podría resultar en una magra victoria política de EE. UU., tal como lo teme Huntington. La visibilización creciente de la competencia por un lugar triunfante en el mundo, mediante el uso unilateral de la fuerza, mediante nuevos intentos de "intervención humanitaria", perfilará a EE. UU. como el único país con intereses globales por encima de toda soberanía nacional y con

ello como la amenaza para la soberanía de todas las sociedades. EE. UU., como líder del nuevo orden global, se manifestará capaz de imponer, eventualmente con fuerza creciente, un proyecto estratégico global a costa de todas las demás sociedades. De esta forma se percibirá a esta nación como responsable del proceso de exclusión y concentración de riqueza a costa de todas las demás naciones del mundo.

Conforme este proceso de exclusión mundial se haga visible, surgirán "los nacionalismos", regionalismos y particularismos, pero en la medida que éstos no resuelvan los intereses del capital amenazado (principalmente de Asia y Europa) se manifestará su sin sentido como alternativa real. Podría surgir entonces una utopía acerca de la necesidad de un mundo con un lugar para todas las sociedades y todos los pueblos. Al despertarse la conciencia en el mundo de que solo hay lugar para mi (nación, pueblo, persona) en el tanto que lo hay para los otros, podría emerger un sujeto con conciencia en favor de una economía mundial regulada de tal manera que quepan todas las sociedades y todos los pueblos. Lo anterior significaría el surgimiento de una nueva utopía y un nuevo sujeto, cuyo rumbo podremos precisar algo más.

Ante un liberalismo a ultranza, caracterizado por un mercado total y con el interés privado colocado por encima de los intereses de la ciudadanía como un todo, la respuesta más radical ha sido el socialismo histórico. Este es la negación absoluta del liberalismo. El socialismo histórico niega el mercado total y lo sustituye por el plan total en nombre de la ciudadanía, pero sin su participación democrática. El socialismo histórico niega el interés privado y lo sustituye por el interés de la ciudadanía, sin que ésta participe en la definición del mismo. El partido, como vanguardia, define el interés colectivo y el plan en nombre de la ciudadanía, pero sin la participación democrática de ésta. Así, y a pesar de las diferencias cualitativas muy importantes, se pasa de tener un sujeto aplastado por el mercado total a otro sujeto aplastado por el plan total. El sujeto, como sujeto histórico, al pasar de un totalitarismo del mercado a otro por el plan, no ha podido liberarse de las cadenas sistémicas.

El keynesianismo constituye, históricamente, la tercera vertiente entre los dos ejes al conciliar la eficiencia y el Bien Común (Dierckxsens 1998: 170-173). Es una mediación entre el interés privado y el Bien Común de la ciudadanía a través de la actuación del Estado en el marco de una economía esencialmente nacional. La intervención del Estado keynesiano se legitimaba en su papel regulador entre el interés privado y el Bien Común nacional, solo en la medida en que podía salvar la lógica de acumulación del capital al apartarla de la economía especulativa. No obstante, en última instancia, el interés privado prevalecía sobre el Bien Común. El día que el Estado-nación no logró cumplir más ese papel regulador en favor de la tasa de beneficio, el Estado keynesiano se deslegitimó, como sucedió en efecto en el decenio de los setenta.

Al descender la tasa de beneficio, el neoliberalismo busca rescatar la eficiencia a costa del Bien Común. A fin de rescatar la tasa de beneficio, el papel del Estado neoliberal consiste en promover la desregulación y no intervención económica, abriendo campo a la economía especulativa (Dierckxsens 1999). Con la crisis del neoliberalismo en su fase más decadente que acabamos de describir, se hará patente la necesidad de una nueva modalidad de intervención económica que regulará el espacio entre el interés privado y el Bien Común a nivel mundial. Como hemos mostrado (Dierckxsens 1998: 163-186), la nueva modalidad de regulación entre el interés privado y el Bien Común significará la prevalencia del Bien Común sobre el interés privado, esto es, una especie de keynesianismo al revés. Ello se deriva de la necesidad de revincular la inversión con la esfera productiva. Una revinculación de la inversión con la esfera productiva y su desvinculación del ámbito especulativo, no tendrán otra alternativa que una intervención en la depreciación tecnológica. Una mundialización en busca del Bien Común de la ciudadanía mundial que requiere subordinar el interés privado al Bien Común, para salvar inclusive los intereses privados, significa, en última instancia, que el sujeto deje de estar subordinado a un sistema determinado y que más bien se perfile como constructor de su destino, es decir, como sujeto verdadero.

Bibliografía

Chomsky, Noam 1999. "L OTAN, maitre du monde", en *Le Monde Diplomatique*, mayo, págs. 4 s.

Dennis, Mark-Dickey, Christopher-Liu, Melinda 1999. ¿Y ahora qué hacer?, en *Newsweek*, 26 de mayo, págs. 12-15.

Dierckxsens, Wim 1998. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, DEI.

Gorce de la Paul-Marie 1999. "Histoire secrète des negociatons de Rambouillet", en *Le Monde Diplomatique*, mayo, págs. 4s.

Klare, Michael 1999. "Washington veut pouvoir vaincre sur tous les fronts", en *Le Monde Diplomatique*, mayo, págs. 8s.

Lecumberri, Beatriz 1999. "Hacía un nuevo orden" , en *La Nación* (San José), 1 de julio, pág. 20A.

Mc Guirre, Stryker-Powell, Bill-Liu, Melinda 1999. "Un mundo de problemas", en *Newsweek*, 26 de mayo, págs. 17-19.

Pappas, Leslie-Elliot, Dorinda 1999. "Orgullo herido", en *Newsweek*, 26 de mayo, págs. 20-22.

Ramonet, Ignacio 1999, "Nouvel ordre global", en *Le Monde Diplomatique*, junio, págs. 1 y 5.

Zakaria, Fareed 1999. "What Price Victory", en *Newsweek*, 14 de junio, págs. 12-14. ■

EL MOVIMIENTO ECUMENICO EN LA PERSPECTIVA DE LA LIBERACION

Francisco Cruz Cruz

(Teho Buss. La Paz, Hisbol-CLAI, 1996)

Al abordar la lectura del libro de Theo Buss titulado *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*, de inmediato el lector percibirá en sus páginas la fluidez y claridad del discurso del periodista, la rigurosidad y erudición del teólogo y la dimensión pastoral que solo le puede dar un experimentado pastor; y es que el autor es todo eso y mucho más, es también un cristiano comprometido a fondo con la causa ecuménica desde hace muchos años.

El autor tiene muy claro que un ecumenismo proyectado desde las cúpulas eclesiásticas y que no tenga un fuerte asidero en las bases, no puede ir más allá de una sugestiva teoría académica sobre el ecumenismo. Por eso él se propone dirigirse a una amplia gama de interlocutores: su discurso busca un diálogo sereno y bien fundamentado con todos los cristianos, en todos los espacios y de todas las iglesias.

Sin duda alguna, esta obra está llamada a hacer historia, a forjar una nueva conciencia de lo que significa "ser cristiano de espíritu ecuménico" en el mundo de hoy y en los albores del tercer milenio. Esta nueva conciencia ecuménica-cristiana tiene su fundamento primario y su realización plena en la gran utopía del Reino de Dios: cuando el amor y la justicia de Dios revelados en Jesús de Nazaret, puedan, a través de los cristianos de todas las iglesias, abarcar en un mismo abrazo fraternal a toda la humanidad y a todos los seres vivientes (y en ellos a la misma naturaleza) con los cuales nuestra vida humana no solo está relacionada sino que forma parte integrante de ese maravilloso movimiento cósmico. Entonces esta tierra volverá a ser "la casa de todos/todas" y en ella podremos convivir armoniosamente.

Es evidente que Theo Buss tiene muy clara la perspectiva que le ha querido dar a su investigación, se trata de un discurso situado, es decir, contextualizado simultáneamente en varios niveles. Un primer nivel es, "el contexto en que vivimos"; aquí el autor sitúa su obra en este mundo nuestro desgarrado por grandes injusticias que originan las asimetrías sociales, las cuales tienen sus causas externas e internas en todos nuestros países. Esta escandalosa realidad socio-política y económica se agrava en la medida en que sigue su marcha el actual proceso de globalización de la economía de mercado, proceso que, como el autor nos hace ver, viene ejecutado desde los intereses de las economías centrales, sustentado en la ideología del neoliberalismo, y opera por medio del mercado mundial. Ante esta formidable "máquina de la muerte" que produce muy buenos dividendos para un reducido sector de la humanidad y miseria para el resto, el discurso ecuménico no puede quedarse encasillado en los intereses de las instituciones eclesiásticas; por fuerza el ecumenismo tiene que orientarse hacia el respeto y la defensa de la vida de todos los seres en este planeta-hogar.

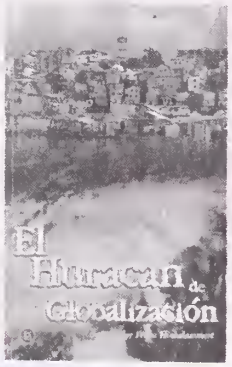
En un segundo nivel, el autor constata que la Teología de la Liberación (TL) se sustenta en una vigorosa y profunda espiritualidad de la vida en contra de todos los poderes de la muerte que actúan en nuestro mundo; por eso Theo Buss ubica su discurso en la perspectiva de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Mediante una extraordinaria síntesis, el autor nos ofrece un panorama general de lo que ha sido y está siendo hasta hoy la TL con la maciza presencia de un discurso teológico con identidad propia, el cual brota no solamente de la fecundidad y erudición de los "profesionales" en teología, sino ante todo de la profunda y multiforme vivencia de fe del pueblo latinoamericano, especialmente cuando las personas se congregan en Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y desde ahí releen su Biblia a la luz de sus vidas y leen su vida a la luz de su Biblia.

Quien escribe estas líneas, comparte también con Theo Buss la conclusión a la cual él llega con respecto a las perspectivas de futuro de la TL. Ciertamente la TL va a seguir incomodando a todos aquellos que piensan que ésta "ya no es un problema" o que ya ha llegado a su fin, y seguirá vigente por muchas razones.

Primero, porque es una "teología de la vida" y, como tal, se enfrenta a todos los sistemas de muerte que se empeñan en aplastar la vida sobre nuestro planeta; segundo, porque mientras las injustas desigualdades que causan hambre y miseria en amplios y crecientes sectores sociales sigan vigentes, la TL no puede guardar silencio; y en tercer lugar, en cuanto la humanidad siga cobrando conciencia de las múltiples formas de opresión, marginación y exclusión de este sistema con respecto a los pobres, los indios, los negros, las mujeres y la naturaleza, la TL seguirá creciendo como una espiritualidad de la vida que encara de frente a esos nefastos poderes de la muerte. Finalmente, como el autor lo describe en su libro, la TL tiene que seguir incomodando por ser una teología "crítica" desde sus más profundas raíces, esto significa que no es un discurso teológico ingenuo o miope. En efecto, todas las otras teologías de este siglo se han limitado a interpelar el discurso de otros teólogos, mientras la TL no interpela solo los discursos sino también a los mismos teólogos, a las iglesias y a todos los cristianos. Les interpela en sus discursos y les denuncia en sus prácticas, les pregunta por su Dios, su espiritualidad, su ideología, su concepto de desarrollo, su sentido del progreso, y hasta por su modo de concebir el Reino de Dios y su justicia. Una teología que se atreve a hacer tales preguntas tiene que ser muy incomodante, y con certeza, interlocutores no le van a faltar.

Por último, en un tercer nivel de la investigación, el autor aborda en profundidad y desde una perspectiva histórica el problema clave que está a la base de este "movimiento ecuménico" que se ha venido gestando en nuestro mundo en estos últimos siglos. Se trata del problema de la división entre cristianos de diferentes iglesias, problemática que afecta al cristianismo desde los primeros siglos hasta nuestros días. Para desglosar este tema, el autor nos conduce en un recorrido histórico a través de todos los altibajos que ha debido pasar el movimiento ecuménico en su arduo y esperanzador caminar de los últimos años. Durante el trayecto, Theo Buss nos va abasteciendo de un admirable bagaje de personas (pioneros), encuentros, congresos y asambleas realizados por diversos organismos intereclesiales, así como de los principales documentos emanados de esos encuentros de cristianos de las diferentes iglesias y referentes al tema del ecumenismo. Al final el autor nos deja con la clara convicción de que el movimiento ecuménico en el mundo de hoy, es un horizonte abierto como desafío y tarea en los siglos venideros para todos los cristianos de todas las iglesias y para todas las personas que tengan voluntad de coexistir fraternalmente entre sí y con todas las demás criaturas en la casa común que el Creador nos ha asignado: el planeta tierra.■

NOVEDADES DEI



EL HURACAN DE LA GLOBALIZACION

Franz J. Hinkelammert (ed.)

COMUNICACION Y CONSTRUCCION DE LO COTIDIANO

Patricia Vega (ed.)

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena

Pedidos a:
DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 12 1999
THEOLOGICAL SEMINARY

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3474

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only